

NELSON MELLO E SOUZA

MODERNIDADE

Desacertos de um Consenso



NELSON MELLO E SOUZA

MODERNIDADE

Desacertos de um Consenso

EDITORA DA
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
UNICAMP

Reitor: Carlos Vogt

Coordenador Geral da Universidade: José Martins Filho
Conselho Editorial: Aécio Pereira Chagas, Alfredo
Miguel Ozorio de Almeida, Antonio Carlos Bannwart,
César Francisco Ciacco (*Presidente*), Eduardo Guimarães,
Hermógenes de Freitas Leitão Filho, Jayme Antunes
Maciel Júnior, Luiz Cesar Marques Filho, Geraldo
Severo de Souza Ávila

Diretor Executivo: Eduardo Guimarães



FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA CENTRAL – UNICAMP

So89m Souza, Nelson Mello e
Modernidade: desacertos de um consenso/
Nelson Mello e Souza. -- Campinas, SP: Editora
da UNICAMP, 1994.
(Coleção Viagens da Voz)

1. Modernidade. 2. Antropologia cultural. 3.
Desenvolvimento social. I. Título.

ISBN 85-268-0305-0 20. CDD - 303.4
- 306

Índices para Catálogo Sistemático:

1. Modernidade 303.4
2. Antropologia cultural 306
3. Desenvolvimento social 303.4

Coleção Viagens da Voz

Copyright © by Nelson Mello e Souza

Coordenação Editorial
Carmen Sílvia P. Teixeira

Editoração
Nívia Maria Fernandes

Preparação de originais
Regina Maria Seco

Revisão
Vera Luciana Morandim
Vilma Aparecida Albino

Composição
Sílvia Helena P. C. Gonçalves
Luís Cláudio Gomes

Montagem
Ednilson Tristão

Capa
Vlad Camargo

1994

Editora da Unicamp
Rua Cecílio Feltrin, 253
Cidade Universitária - Barão Geraldo
CEP 13084-110 - Campinas - SP - Brasil
Tel.: (0192) 39.3720
Fax: (0192) 39.3157

Sumário

Prefácio	7
Introdução	13
I - A Babel conceitual	14
II - Origens da perplexidade	19
III - O vocabulário do absurdo	23
IV - Modernidade	31
<i>Modernização</i>	64
<i>Homem moderno</i>	76
<i>Modernismo</i>	81
Conclusão	101
Notas	111

Prefácio

Esta obra, à parte ser um convite à reflexão sobre questões fundamentais da atualidade, antecipa, por outro lado, um trabalho mais amplo que o autor vem desenvolvendo.

As preocupações com a análise dos problemas da chamada “modernidade” continuam a animar parte substantiva dos estudos contemporâneos. Em realidade, são cada vez mais freqüentes. O tema, aliás, de tão abrangente, extrapola o universo especializado dos cientistas sociais. Surge na literatura, nas artes plásticas, na ecologia, acima de tudo na filosofia. Fornece assunto para conversas diárias de intelectuais, políticos, empresários. Penetra o discurso do cotidiano, surge a todo momento na imprensa diária.

Por quê?

Boa parte da resposta está no texto que ora publicamos.

A tecnologia é ainda uma esfinge.

Talvez pela angústia de dominar seus segredos, de conviver de forma harmoniosa em meio a paradoxos, de entender o que nos acontece e o que nos reserva o futuro, sob a pressão de tantas urgências, em meio ao atropelo da mudança que prossegue cada vez mais célere, os estudos sobre o tema revelam dramática imprecisão semântica em seus respectivos discursos. Falam todos de “modernidade”. A palavra é a mesma. Mas o sentido, definitivamente, não o é. O tratamento do tema tem se caracterizado por ser conceitualmente insatisfatório, o que se nota pelo descompasso de indicações quanto à gênese do fenômeno cultural sob exame.

Muitos o percebem como tendo surgido com a Revolução Industrial do início do século XIX; outros, com o movimento da ilustração, no século da Revolução Francesa, o século XVIII; corrente vigorosa insiste em vê-lo surgir com a revolução científica do século anterior, o XVII, herdeiro da chamada “revolução copernicana” da pós-Renascença, o século de Descartes, Newton, Galileu e Pascal; há ainda os que preferem justamente a Renascença para nela situar a origem do impulso que nos deu a modernidade. Mais alguns, especialmente ligados ao ramo da arqueologia e da antropologia cultural, chegam a recuar ao paleolítico para nele apontar o surgimento do “homem moderno”.

Por outro lado, há importante corrente que percebe o envelhecimento da “modernidade”. Já não haveria razão válida para nos ocuparmos com seu estudo porque, entendida como fase da cultura ocidental, estaria superada pela história. São nume-

rosos os textos que nos afirmam estarmos vivendo em plena “pós-modernidade”.

Então, como fica?

De que realidade se está realmente falando? Não será seguramente a mesma para todos os intérpretes.

Sem embargo, esses numerosos estudos não parecem dar-se conta de suas próprias perplexidades e ambivalências.

No presente texto, Nelson Mello e Souza busca lucidamente esclarecer o problema. Mais que mero esforço taxonômico, esse esclarecimento resume a possibilidade de entendermos o nosso presente, e, portanto, o nosso futuro, possibilitando correções sociais de curso, altamente necessárias, e uma tomada de consciência política, decisivamente imperativa à luz de nossa velocidade de transformação. Sendo cultura planetária, não mais existem “reservas culturais” para resgatar nosso eventual colapso.

Nessa perspectiva, o presente ensaio cumpre um papel inestimável no sentido de nos ajudar a evitar a armadilha das falsas analogias, dos equívocos de diagnóstico, da perturbação analítica que nos faz vítimas da “estratégia da aranha”, a nos enredar cada vez mais nos fios da teia que estamos construindo para nós mesmos.

Com sua publicação, a Unicamp está certa de colaborar para a elucidação de muitas dúvidas e contribuir para uma melhor compreensão das dificuldades do nosso momento histórico.

Carlos Vogt

MODERNIDADE: DESACERTOS DE UM CONSENSO

É volumosa a bibliografia sobre a modernidade. Em nenhuma sociedade do passado encontramos esforço similar de reflexão crítica sobre si mesma e seus problemas. O século XIV, século da Peste Negra, guerras, *jacquerie*, desordens, medos, banditismo e estupor, não a produziu no Ocidente. Tampouco, a lenta agonia de Roma, ao longo de quatro séculos, estimulou a autognose social. A Grécia dos grandes pensadores, berço da filosofia, desagrega em guerras civis e lassidão ética, sem que nela apareça a crítica da cultura e da sociedade. Não foi por falta de competência intelectual *filosófica*, nem de potencial analítico. Nos três períodos e nas três sociedades referidas não faltaram pensadores de boa qualidade.

O objetivo principal deste livro é não só explicar “por que” somente nossa sociedade demonstra preocupação auto-reflexiva, senão também examinar as razões pelas quais este esforço enreda-se em si mesmo, carecendo de perspectiva analítica coerente.

I

A Babel conceitual

Vivemos época *sui generis*. Pela primeira vez, em qualquer cultura letrada, a mudança social induziu mutação no paradigma organizacional da vida. Esta é a razão pela qual nossa sociedade é mais sensível à auto-reflexão.

Nas sociedades pré-industriais a estrutura socioeconômica jamais foi alterada. Seus diversos processos de mudança social realizaram-se dentro do paradigma da "Agrária". Nele permaneceram por séculos; em alguns casos milênios.

Com a "modernidade" a mudança social produz consequências distintas. Surge um novo paradigma, o da "Indústria".¹

Mais que transformações internas, o trânsito da "Agrária" para a "Indústria" gerou mutação.

Uma das características da "Agrária" é o fato de a mudança social processar-se lentamente. Nessa lentidão dissolve-se a possibilidade dos agentes sociais captarem seus efeitos, repartidos que são, historicamente, entre muitas gerações. A correta visibilidade do processo, destarte, teria de ser precária. Daí a falta de perspectiva dos filósofos antigos em relação aos efeitos da mudança social.

Nosso caso é distinto. No tempo de vida de uma única geração produzem-se modificações que alteram a vida e os valores que a legitimam. Em virtude da mudança de paradigma, verdadeiro terremoto axiológico caracteriza nossos tempos. So-

mos estimulados à auto-reflexão. Entender os contornos da crise, as promessas e os riscos do futuro, devido a esse aspecto do processo transformativo, concentra, de modo persistente, as atenções de filósofos, cientistas sociais, historiadores, psicólogos, artistas, escritores e ecólogos.

Sem embargo, não avançamos muito. Permanecemos com dificuldade de compreensão. Ainda não conseguimos nos entender nem estruturar o discurso. O tema segue imerso em nebulosa conceitual.

A explicação está no mau tratamento do conceito-chave: "modernidade". A despeito de circular com frequência nos textos técnicos, permanece encharcado de dubiedades.

Fato exemplar é a divergência quanto à gênese. Há imensas variações. Espíritos mais ousados chegam a recuar ao paleolítico para nele ver surgir a "modernidade";² outros preferem indicar épocas mais recentes, como a Renascença ou a Reforma; muitos, o século XVIII, a Era do Iluminismo; a maioria inclina-se a preferir a "Revolução Industrial", fixando-se no século XIX.

Tamanha assincronia é sintomática de algum equívoco sério. Dificilmente visões tão disparatadas da gênese de um processo podem refletir o mesmo fenômeno. Com essa assincronia expomos nossa incommunicabilidade, num contexto intelectual babelizado.

Um exemplo entre muitos: na introdução à obra magna de Blumenberg, Wallace afirma que pensadores como Dilthey, Weber e Cassirer em seus respectivamente, *A cosmovisão e análise do homem desde a Renascença*, *A ética protestante e o espí-*

rito do capitalismo e O indivíduo e o cosmos na filosofia da Renascença, tentaram caracterizar a “modernidade”, indicar o “algo” que a constitui, ajudar-nos a nos entender.³

A assertiva expõe equívocos comuns; a confusão entre “modernidade” e “homem ou mundo moderno”.

As obras referidas tentaram captar a gênese do “homem moderno” na cultura do Ocidente. Nada tem a ver com a discussão sobre a “modernidade”.

A essa mescla conceitual alia-se outra, talvez mais freqüente ainda: confundir modernidade com “modernização”.

Há igualmente importante grupo de autores que usa “modernismo” como sinônimo para todo o processo.

Confundida com “modernização”, confunde-se “cultura” e sua forma com “processo” e sua norma; ao tratá-la como sinônimo de “homem moderno”, envolvemo-nos em confusões histórico-filosóficas difíceis de romper; com “modernismo” reduzimos tanto o espaço quanto o dinamismo da transformação cultural a um de seus sintomas.

O acordo quanto à gênese do processo é difícil porque decorre de desacordo quanto ao próprio conceito com o qual se trabalha.

Os problemas teóricos não param nesse ponto. Há ainda a perspectiva defendida pelos relativistas socioculturais. Para os “relativistas”, “modernidade” é fase comum a todas as culturas históricas. Não há “uma” gênese; há múltiplas gêneses culturais porque toda cultura é um ser no tempo. Passa

por fase de surgimento, outra de maturação culminando no que se poderia denominar “modernidade”, prenúncio da decadência.⁴

Há certa razão nessa assertiva. Quem ousaria comparar a Grécia pré-homérica – ancestral da convivência simbiótica entre deuses e heróis, Grécia das pequenas comunidades agrárias e pastoris, da arte anônima – com a Grécia economicamente evoluída, exportadora de produtos industrializados, dividida em cidades-estados, racionalista ao ponto de desenvolver a filosofia da natureza; a Grécia de artistas que faziam da arte forma profissional de vida, do comércio marítimo e do incremento demográfico, cuja expansão colonizadora e imperialista, começando pela Ásia Menor, atingiu o Sul da Itália chegando às costas mediterrâneas da atual França?

É claro que as diferenças são enormes. O equívoco dos relativistas está em não perceber o fenômeno das diferenças qualitativas.

As duas “Grécias” eram agrárias. Modelos alternativos de vida com maior ou menor complexidade podem ser notados na análise de sua história, como na história de qualquer cultura. Realizaram-se, no entanto, ao longo de séculos, dentro do mesmo paradigma de organização socioeconômica.

Sociólogos importantes não conseguem escapar dessa armadilha teórica. O relativismo ofusca. Daniel Lerner, por exemplo, exhibe variado elenco de confusões nas poucas páginas em que trata o tema em seu verbete para a *Enciclopédia das ciências sociais*. Nas quais afirma: “modernização é o nome atual para o antigo processo de mudança social”. Isto é, sempre existiu.

Não percebe o radicalismo de “nossa” mudança.⁵ Incide no equívoco atribuído a Baudelaire, um século antes: “esvazia de peso específico, seu conteúdo histórico concreto”.⁶

Mais adiante, no mesmo texto, desconfia de algo fora do lugar. Desconfia de algum equívoco. Para fugir da armadilha e não “esvaziar” o conceito de sua historicidade, segue outra pista. Sublinha suas dramáticas diferenças em relação a tudo o que houve antes em termos de mudança social. Muda de posição em meio ao percurso. Passa a classificar o que lhe parece característico de “nossa” mudança social, denominando-a “modernização”.

Como sempre houve “modernização”, e Lerner, como estudioso, está plenamente consciente disso em todas as culturas históricas, complica-se bastante. Prefere restringi-la a um *tipo* de mudança social. Define-o como o conjunto de repercussões socioculturais induzido da rápida absorção de novos sistemas produtivos. Conclui por outros dois equívocos: primeiro o de tratá-lo como sinônimo de “modernidade”, termo que passa a usar de modo intercambiável; segundo o da sinonímia com “ocidentalização”.⁷

Daniel Lerner é exemplo de regra geral entre os estudiosos.

Nosso objetivo é examinar por que viceja, com tanta persistência, tão consistente imprecisão.

II

Origens da perplexidade

Usando método similar ao que os alemães chamam de “Begriffsgeschichte” – história conceitual – pode-se esclarecer os diversos usos de “modernidade” no discurso técnico assim como no popular. Podemos perceber como os fios desta Ariadne nos levam para o fundo do labirinto e não para o encontro de sua saída.⁸

O problema começa com a gênese do substantivo. O neologismo “modernidade” surgiu em meados do século passado. Um dos primeiros, senão o primeiro, a usá-lo foi Baudelaire.⁹

Usou-o mal, como sinônimo para “vida moderna”, “modernização” e “modernismo”. A confusão, portanto, é ontológica. A palavra nasce viciada porque nasce antes da própria realidade que lhe daria sustentação sociológica.

Ao tempo de Baudelaire, Marx, Dickens, Carlyle, tempo de indústrias iniciantes praticamente num único país, a Inglaterra, redes ferroviárias surgindo esparsas aqui e ali, iluminação a gás, cidades pequenas de ruas estreitas, poeirentas e tortas, população rala, economia agrária, operações sem anestesia química, transporte individual a cavalo, Igreja dominante, Inquisição ainda viva a decretar a pena de morte por questões metafísicas, navios à vela, tortura institucionalizada por sistemas penais aceitos, sem rádio, sem televisão, antibióticos, automóvel, aviões, água encanada, com cidades intei-

ras sem sistema de esgoto, nesses tempos a “modernidade” estava ainda relativamente longe de surgir no espaço sociocultural.

O fenômeno que Baudelaire percebia, acima de tudo por ser poeta, “sentia”, era a fluidez da transição no século XIX. Caminhava-se, aceleradamente, para a mudança de paradigma. A rapidez das transformações em cadeia relegava as fixações institucionais e de valores à precária fugacidade de um tempo acelerado. Na assertiva famosa de seu contemporâneo Karl Marx sobre o “tudo se esfuma” capta-se essa mesma fluidez.¹⁰ Mas a “Agrária” ainda continuava viva.

A perspectiva absorvida por Marx e Baudelaire era, na verdade, a de muitos; era a da época. A própria linguagem o revela. Não é só *modernité* que surge como neologismo. São muitos os que nos chegam desse período. Entre eles podemos citar “indústria”, que antes denotava um atributo, ou habilidade especial de uma pessoa. Ao tempo de Baudelaire e de Marx, “indústria” ganha conotação específica, exprimindo instituições econômicas responsáveis pela produção de bens através do uso de energia mecânica. “Fábrica” é outra palavra nova. Designa algo que não existia no passado, a reunião dos operários num local único, tendo como característica básica a divisão do trabalho em parcelas justapostas e complementares. Em consequência dissociava-se o trabalhador da resultante final do trabalho realizado.¹¹

Tratava-se de radical transformação, com sistemas “maquinofaturados”, não mais “manufaturados”.

“Industrialismo” é outra palavra nova. Surge para definir esse sistema produtivo. Aparece pela primeira vez na obra madura de Carlyle. “Democracia”, que havia desaparecido do vocabulário do Ocidente, ressurgiu, pouco a pouco. O uso mais frequente ainda era o de “república”, palavra dominante entre os revolucionários franceses; “classe” com sentido de indicar uma forma de hierarquização social fluida, não dependente de condições legais, é outra; “arte”, que antes significava grupo de habilidades, agora sofria alteração semântica. Passava a significar esforço criativo individual, marca de talento específico, de sensibilidade; o “artista” separa-se do “artesão”. “Cultura”, preparando o sentido antropológico que veio a receber com a obra de Tylor, em meados do século XIX, é mais uma delas; “energia”, “epistemologia”, “evolução” com o sentido dado pelo final do século são outros neologismos que captam a imaginação dos tempos e o seu “espírito”.¹²

Não podemos culpar Baudelaire pelo uso impreciso do substantivo novo. Estávamos em pleno processo transicional. As brumas de uma era sob intensas perplexidades sociológicas fizeram um crítico arguto e profundo como Marx não perceber claramente a verdadeira mutação. Marx culpava as “formas burguesas” pelo fenômeno, não exatamente o “industrialismo” como sistema.¹³ Seu reducionismo trazia para o campo da ideologia, para o exame das relações de produção, o que pertencia ao terreno da análise estrutural.

Neste início de época eram perdoáveis as confusões. Entre nós, não mais será possível tolerá-las. Não obstante prosseguem.

Aqui e ali se percebe algo equivocado. São percepções fugazes. Marshall Berman nos serve como exemplo deste entrever sem ver, deste constante suspeitar inconseqüente.

Contenta-se em propor esquema binário, separando efeitos; os materiais (modernização e progresso) dos espirituais (modernidade como crise da cultura).¹⁴

Ao usar termo cunhado por Pontus Hulten, *modernolatria*, abre espaço para uma visão adequada do problema, separando “modernização”, como processo, de “modernidade”, como fenômeno cultural.¹⁵ Curiosamente pára a meio caminho.

Não percebe que entre o otimismo dos *cornucopians* e o sentido trágico dos *doomsters* há algo mais que choque de valores: há conflito de perspectivas teóricas e de referenciais analíticos.¹⁶

Habermas, outro autor importante a notar confusões de uso, tampouco avançou no esclarecimento. No correr da obra mescla conceitos e trata “modernização”, “modernidade” e “homem moderno” como sinônimos; o mesmo esquema nota-se em Stephen Toulmin, sendo ainda mais surpreendente, nesse caso, porque Toulmin inicia seu trabalho com a denúncia da babelização conceitual.

Jacques LeGoff em seu importante artigo sobre o tema na *Enciclopédia Einaudi* tampouco nos ajuda. Confunde todos os conceitos em sua listagem eclética. O texto de Brunner, em que a confusão é denunciada, só nos permite abrir o caminho para notá-la sem dela sair, devido à insistência em tratar modernidade como modernização.¹⁷

A confusão conceitual é deixada em sagrado repouso. Breves referências de algumas páginas, às vezes de poucas linhas, nada mais. Ou pior, como o faz LeGoff, mescla de tudo num composto gelatinoso do qual não conseguimos escapar.

Se não se identifica o que afasta “modernidade” de “modernização”, ou de “homem moderno”, tampouco temos nitidez na compreensão de suas diferenças conceituais para com “modernismo”. Conceituar “modernismo” como algo “novo”, sem entender o porquê de sua especificidade é procedimento impreciso. Houve “modernismos” similares em outras culturas sem haver “modernidade”. É o caso, entre tantos exemplos históricos, de Aknaton, cujo “modernismo” tanto traumatizou a vida do Egito Antigo.¹⁸

Em suma: parecemos vítimas da estratégia de aranha inepta: enredamo-nos nos fios que tecemos até o ponto da total imobilização.

III

O vocabulário do absurdo

As imprecisões não vitimam apenas “modernidade”. Recuam ainda mais no tempo, chegando ao conceito matriz – “moderno” –, igualmente envolto em névoas.

Por isso não é impreciso indicar que “moderno” também pertence ao que Barzun chamou de

“vocabulário do absurdo” ao se referir à forma pouco precisa dentro da qual transitam termos como “puritano”, “jacobino”, “gótico”, “barroco” e tantos outros, inclusive o “romântico” ao qual se dirige seu estudo.¹⁹

Em sua origem no baixo latim o adjetivo *modernus* vinha carregado de conotação descritiva. Referia-se à “época atual”.²⁰

Na fase de consolidação do Ocidente, a partir do século X, muda a inflexão; começa a tomar caráter negativo. Assim é usado o adjetivo *moderni* pelos padres da Igreja e pela Inquisição, a perseguir os defensores de heresias como divulgadores de idéias “modernas”. Para eles tal fenômeno envolvia algo de satânico.²¹

No século XV era corrente a expressão *devotio moderna* para designar negativamente os primeiros reformadores da Igreja, os críticos do Papado.²²

A conotação é assimilada pelo mundo secular. Nos debates sobre a nova música, Vincenzo Galilei, ele mesmo humanista conhecido e compositor de destaque, ataca seus defensores chamando-os de “modernos”. Ignorava que seu filho, Galileo, seria condenado meio século mais tarde pelo mesmo “crime” que imputava a certos compositores de seu tempo. Monteverdi, um deles, tem de se defender dos ataques do famoso crítico Giovanni Artusi, mostrando que nada tem de “moderno”. Estava sendo malcompreendido. Seu esforço reformador era orientado para a busca das fontes clássicas, especialmente gregas, da música. Para o retorno, não para a inovação.²³

Nessas atitudes culturais em relação ao “novo”, algo foi sendo historicamente sedimentado. Surgiram pouco a pouco repercussões implícitas no que se refere ao valor diferencial atribuído ao “moderno”; aumentou a desconfiança em relação ao “antigo”. O fenômeno permeia a discussão entre filósofos, como também entre os artistas que partiam em busca de modelos alternativos para sua arte.

Chegou-se ao ponto em que alguns tentaram dar ênfase distinta à palavra *modernus*. Mas ainda sem maior êxito.

Marcílio de Pádua, no século XIV, foi um deles. Usou-a com sentido positivo, antecipando-se a Maquiavel, que tentou o mesmo no século seguinte.

A “Ars Nova” é outro desses esforços, contendo afirmações positivas do “novo”. Surge na França de Guillaume Machaud e Philippe de Vitry em pleno século XIV; é exemplo antecipador na música.²⁴ A busca do “novo” motivou o perspectivismo de Giotto na Itália contemporânea de Vitry. As desconfianças com relação ao “antigo” começavam a se multiplicar. Mas não era esta a conotação predominante. A cultura do Ocidente não a absorveu de imediato.

Foi a partir do século XVII que a inflexão positiva, finalmente, consegue avançar e ganhar penetração social. Descartes já se sente à vontade para ressuscitar o estilo deste espantoso Cartesiano que viveu um século antes dele, Petrus Ramus, transformando a dúvida metódica na fonte do saber. Ramus foi assassinado por essa audácia; Descartes foi poupado, mesmo defendendo idéias similares.

Nessa época o terreno já estava semipreparado. Era visível uma certa cristalização histórica na divergência de quatro séculos em relação à escolástica clássica, cujo início pode ser datado do século XIV, desabrochando a plena força com os teóricos da pós-Renascença, Maquiavel, Pomponazzi, Guicciardini e Ramus. Abria-se o caminho para a absorção do “novo”, para o avanço da ciência empírica, que o século XVII veio a legitimar.²⁵

A caminhada não foi rápida. Somente no século XVIII o termo “moderno”, com o qual se pretendia sublinhar o sentido de ruptura em relação ao passado dogmático, consolida essa perspectiva de valor, ampliando-se o alcance da proposta.

Com a obra dos enciclopedistas, especialmente Condorcet, avança bastante, ao ponto de deixar de ser relativo à vida de uma sociedade. Ganha conotação de algo absoluto.

O Ocidente, na filosofia do Iluminismo, passa a ser entendido como ponto culminante da história, dando legitimidade à visão consistente de “progresso” que já havia surgido com Fontenelle, em pleno século XVII. Não mais é empregado como fase de uma única cultura mas como “época” diferencial na história da humanidade. Acima de tudo melhor, muito melhor em relação a tudo que existira.

Na famosa “querela entre antigos e modernos” está clara essa inflexão. É evidente o avanço da conotação positiva, ponto básico entre seus defensores.²⁶ Por outro lado, o simples fato de travar-se a “querela” evidencia como o conceito ainda lutava por afirmar-se.

Na transição entre esse século ideologicamente tempestuoso e o seguinte, o século XIX, a idéia prospera. Novas concepções da história amadurecem. Permitem a Hegel considerar incontestável vivermos em nova época, a época “moderna”, separada da “antiga” por enorme distância.²⁷

Consolida-se sua conotação etnocêntrica. Somente os homens ocidentais seriam “modernos”. Nenhum outro. No “Oriente”, sede deste fenômeno vago que Marx veio a chamar de “formas asiáticas de produção”, o pensamento do século XIX admitia viver-se em plena “Antiguidade”.

Qual a importância da nova abordagem? Reside no fato de revelar deslocamento da *mimesis*, do passado com suas tradições, para modelos idealizados de futuro, com suas realizações.

A partir dela alimentamos nossa *hubris* com nutriente perigoso porque auto-expansivo.

Não é fora de propósito que o século XVIII veja surgir o conceito de homem “fáustico”. Goethe trata o tema de modo diverso do de Christopher Marlowe. Não mais a biografia de um homem culto, hedonista e heróico, mas o símbolo trágico, síntese da insatisfação perene, disposto ao desafio implícito na busca do conhecimento a qualquer custo, mesmo o da própria alma. Nele é automática a rejeição do quietismo conservador que sempre legitimou a ordem secular. O mito de Prometeu, por ilustrar o mesmo tema, absorve a imaginação da época. Lembremo-nos de que é dos mitos mais admirados por Marx.

Não foi por outra razão, senão pelo tratamento de Fausto, que Berman foi buscar Goethe como

pensador paradigmático do discurso da “modernidade”. Goethe, no entanto, refletia uma tendência. Estava longe, muito longe, a um século de distância, da emersão histórica da “modernidade”. Não analisava cultura ainda inexistente ao seu tempo.

Impossível ser crítico de algo que não surgira historicamente. O que estava diante de sua mente perspicaz era a resultante social do processo de modernização socioeconômica, dos avanços da ciência e da tecnologia, inundando o ar cultural da época. Gerou o *modernité* de Baudelaire; o “tudo se esfuma” de Marx. Criou novo tipo de homem, diferente do “gótico” sedativamente imerso em sua fé irremovível. Representou o desenlace do questionamento secular do dogma e da escolástica. Mas sua época não é coetânea da “modernidade”.

O antigo quietismo, com sua *mimesis* orientada pelo passado, ponto de sustentação de Voegelin, em seu trabalho monumental sobre a filosofia da história, e substituído pela fé no futuro.

Ao perceber o predomínio do quietismo como atitude milenar, dominante na Agrária, Voegelin observou ser a ordem da história um produto da história da ordem.²⁸

Não mais no século XVIII, o século transicional. Menos ainda no XIX, já no início da “Indústria”.

Quando Hegel colabora para a definitiva incorporação da ótica triádica, ótica incorporada pelo ensino tradicional da história a dividi-la em “antiga, média e moderna”, fechava importante ciclo evolutivo característico do pensamento do Ocidente. Não

se trata de proposta original. A idéia estava no ar, aceita por muitos como expressão da verdade.

Hegel não “inaugurou o discurso da modernidade”.²⁹ Preocupado com Jena e Napoleão, não poderia estar falando da modernidade, cultura não existente em 1806. Por outro lado, ao indicar o “fim da história”, Hegel claramente se refere a um longo processo de amadurecimento filosófico. Se está certo ou equivocado é assunto para debate entre filósofos.

A “modernidade” é nome reservado para uma nova cultura. Longe de ser ponto final da história, tem tudo para ser o começo de novo ciclo, o ciclo da “Indústria”, se os homens o permitirem. Pode falhar como cultura, mas seu desenlace histórico só nos pode chegar de forma súbita, sob a forma de holocausto militar ou ecológico.

Hegel não o prevê. O fato de pensar que realizamos, nessa fase transicional entre paradigmas organizativos, os “desígnios” ocultos da história em busca de seu próprio “fim” revela certo provincianismo filosófico. Comparando esse tipo de pensamento com seu equivalente em outras culturas, podemos percebê-lo. Hegel pensava como filósofo “ocidental”.

Ibn Khaldun, pensador que chegou até nós, vivendo num Islão que representou a vanguarda da civilização por tantos séculos, também reflete, bem antes de Hegel, sobre o sentido da história universal. Ao contrário de Hegel, no entanto, não teve o Ocidente, mas a Grécia, o médio Ocidente, o Islão e a cultura Islâmica como centro. Não dedicou mais que meia dúzia de páginas à história do que veio a

ser conhecido como “Ocidente”; o Islão do século XIV continuava indiferente a um tipo de evolução que para a filosofia da história hegeliana era decisivo. Por isso, nunca teve sua história contada pelo mesmo calendário.

A China e seu “Celeste Império” tampouco. Continuava a viver, na época em que Hegel escreveu, em seu mundo próprio, crendo em sua posição central no Universo. O Ocidente, terra de “bárbaros”, lhe era estranho e indiferente; o Japão Daymio, cultura que Hegel não conhecia, ainda não havia acordado para a era industrial. Nada tinha de primitiva, a não ser na ciência e na tecnologia. Sua arte já era tão refinada que foi uma das influências marcantes em Van Gogh e Gauguin, quase um século depois de Hegel.

Só no Ocidente, portanto, faz sentido dividir a história desta forma, em “antiga”, “média” e “moderna”, de acordo com cronograma próprio. A começar por divisão irrelevante para o entendimento de todas as outras culturas coetâneas, mas básica para o Ocidente, a de “Antes e Depois de Cristo”. Livrar-nos de nosso etnocentrismo não é tarefa fácil nem para um homem do talento de Hegel.

A consciência moderna revela-se “moderna” na obra de Hegel por fato que nada tem a ver com sua reflexão etnocêntrica. Ela é moderna por não mais aceitar a mudança social como evidência do acontecer no mundo, mas como fenômeno digno de reflexão filosófica.

O termo “Moderno” completa sua odisséia particular e ganha a conotação que veio a preponderar no século XX.

Dentro deste universo de significados pouco claros, desabrocham múltiplas complicações, perturbando o entendimento do que seja “modernidade”.

O fenômeno da mutação cultural global continua pouco percebido.

Vivermos em época “moderna” de “nossa” cultura seria espécie de axioma sociológico. Parte do “clima de opinião”, expressão feliz, que fez história, cunhada antes da antropologia cultural, em pleno século XVII, para definir a súbita receptividade da cultura para acolher certas idéias e formas de pensar.³⁰

IV

Modernidade

Estamos, portanto, em condições de iniciar a análise das diferenças entre os quatro conceitos geminados: “modernidade”, “modernização”, “modernismo” e “homem ou mundo moderno”.

Entendido como substantivo, “modernidade” é termo usado, de modo específico, por um grupo de pensadores. Com ele pretende-se caracterizar o surgimento histórico de nova cultura, decorrência do industrialismo de massas.

Perceber a “mutação” é resultante tardia do pensar sobre a sociedade. Surge, pioneiramente, na sociologia, em finais do século XIX e princípios do XX.

Com a obra de Ferdinand Tonnies, Émile Durkheim, Max Weber, Gustave Le Bon, Thorstein Veblen, entre outros, ganha penetração crescente. Torna-se básica para a evolução ulterior dos neo-freudianos, em seus respectivos afastamentos à tese central de Freud, mais adiante, na década de 30 de nosso século, especialmente com Karen Horney, Erich Fromm e mais adiante Rollo May, Menninger e Victor Frankl. Nenhum deles dá ênfase ao homem e sua matriz de instintos, mas ao poder configurador da sociedade transformada, condicionando personalidades básicas de tipo historicamente inusitado.

Ganha força própria na filosofia a partir de Nietzsche; Heidegger prossegue nessa linha; Gabriel Marcel e Unamuno propagam a tese para situá-la como tema constante da filosofia contemporânea. Penetra, em pleno século XX, a consciência de historiadores como Toynbee, mais recentemente Barbara Tuchman e Paul Johnson. Ganha espaço exclusivo entre os estudos dos ecólogos, demonstrando seu trauma e suas preocupações com os efeitos de uma cultura movida por lógica própria, formando tipos sociais de acordo com motivações legitimadas, a nos empurrar para o que consideram ser o fundo do abismo histórico. Tem reverberações evidentes na literatura, com Franz Kafka, Camus, Lawrence, no teatro de Pirandello e Brecht, assim como na poesia de T. S. Elliot.

A relação de nomes é meramente indicativa. Fundamental é sublinhar o que une todos eles: explícita ou implicitamente, a despeito de suas divergências e variações de abordagem teórica, partem todos do fato de estarmos vivendo época histórica-

mente *sui generis*; não mais fase distinta de cultura antiga, mas cultura nova.

Sublinhar o “cultura nova” é decisivo para exibir um mínimo de destreza no uso do conceito.

Há sérias objeções a esta assertiva quanto ao surgimento de nova cultura. Sustentam-se no fato óbvio de a “modernidade” ter tido seu incio na cultura ocidental. Tal contra-argumento nos parece irrelevante.

Admitir o surgimento de nova cultura é presunção teoricamente correta. O Ocidente sempre foi cristão, intolerante para com outras religiões, agrário, hierárquico e ritual. A nova cultura é cética, portanto tolerante para com o sincretismo religioso eventualmente existente, industrial-urbana, aberta em sua estratificação social e difícil de ritualizar-se devido à velocidade das transformações que não permitem cristalizações de costumes e de crenças.

O fluxo é constante em virtude de uma das suas características mais evidentes: a institucionalização do processo de mudança social, ou “invenção do método de inventar”.³¹ A partir dessa “invenção” a mudança social passa a ser, em grande parte, racionalmente provocada e intencionalmente conduzida. Muito diferente de tudo o que caracterizou o processo de mudança social em qualquer cultura da Agrária, inclusive o Ocidente. Nestas, o processo de mudança sempre foi induzido, derivado de dialética fortuita e de inovações individualmente produzidas. Não existiam grupos profissionais com dedicação exclusiva, e treinamento especial para produzi-las, nem mesmo no apogeu da mais brilhante cultura da Agrária, o Islão, entre os séculos VIII e

XII, a despeito de seus avanços científicos e filosóficos.

O Ocidente, da mesma forma, jamais sentiu a necessidade de institucionalizar a pesquisa. As inovações eram devidas ao talento individual. Suas múltiplas transformações obedeceram ao modelo predominante em qualquer cultura da “Agrária”; com seus efeitos atenuados e pouco percebidos pela lenta maturação no tempo.

A própria indústria surge em função de inovações induzidas, de caráter basicamente individual, e não planejadas em suas múltiplas consequências.

Islão, Ocidente, China, como antes Grécia e Roma. Todas foram altamente inovadoras mas nenhuma mudou seu próprio paradigma. Permaneceram “agrárias”.

Mesmo quando no Ocidente fundam-se, no século XVII, as Sociedades de cientistas na Inglaterra e na França, em 1660 e 1666 respectivamente, o objetivo não foi o de institucionalizar a pesquisa. O sistema econômico não o demandava. O objetivo dessas Sociedades era outro: criar locais de encontro para discussões científicas e intercâmbio de idéias, longe do braço constritor da Igreja, com seus dogmas intocáveis.

A ênfase na “Revolução Industrial” é não só pouco relevante para situar a gênese da nova cultura, senão também imprecisa. O Ocidente industrializa-se gradualmente desde fins do século XVIII, mas a “modernidade” que preocupa a seus estudiosos é cultura cujo surgimento não é coetâneo com esse século. Nenhum deles percebe sincronia significati-

va entre o aparecimento das primeiras indústrias, na Inglaterra, e o surgimento da “modernidade”, sendo implausível. Seria completamente implausível o uso do substantivo para definir o tipo de existência social característico do contexto em que viveram Kant, Hegel e Goethe.

A “modernidade” surge historicamente, provocando mutação radical de paradigma, quando a indústria domina a geração do produto bruto por um lado e passa a maior fonte de emprego por outro. Fenômeno perceptível apenas entre finais do século XIX e princípios do XX, permitindo a sociologia surgir para captá-lo. Nunca antes.

Nesse período algo diferente de tudo que existira começa a tomar forma em síntese dialética. A predominância do setor “serviços” como fonte de emprego resume uma das principais características da nova cultura. Tem levado a muitas confusões.

Se no conceito de “fonte de emprego” incluímos os serviços técnicos necessários para a gerência social do processo, o fenômeno torna-se claro. Na medida em que o entendemos como decorrência lógica da evolução normal da “Indústria”, a confusão se desfaz.

Desde a conhecida obra de Colin Clark sobre as “condições do progresso econômico”, inúmeros mal-entendidos foram sendo acumulados.

Faz parte dos valores da modernidade os cuidados com a “carreira”. Dentro dessa linha o homem moderno, em urgência para publicar e causar impacto benéfico a sua carreira, tem o mau hábito de ler apressadamente e entender deficientemente.

Aproveitaram a tese de Colin Clark, que já vinha aliás desde Veblen, sobre a preponderância do setor “serviços” na nova economia para cunhar o termo “pós-industrial”. Com ele tencionaram batizar o que se percebia como “novo”. Não chegaram, em sua pressa, a entender o “porquê” da novidade que observavam. A expansão dos serviços é decorrência da sofisticação crescente e maior complexidade produtiva da “Indústria”. É sua essência, como forma de macroorganização socioeconômica, gerar os serviços e as novas demandas de formação e especialização profissionais, decorrentes de sua própria expansão produtiva, comercial, propagandística, de pesquisa e comunicações.³² Trata-se de evolução inerente ao sistema. Não muda o modelo; ao contrário, reforça-o. Por isso é impreciso, ao constatar seu surgimento dialético, em função das necessidades econômicas da indústria, denominá-lo de “pós”.

A “modernidade” nada tem de “pós-industrial”. Essa linha de pensamento faseológico é claramente insatisfatória. Na verdade o “algo novo” que perturba os teóricos do “pós” é a “cultura” que surge com essas transformações dialéticas. Trata-se de fenômeno histórico-social que lhes escapa.

Como não podem deixar de sentir o fato óbvio de estarmos vivendo em sociedade diferente da que caracterizou o século XIX, usam o prefixo “pós” para batizar essa diferença.

Sermos herdeiros do Ocidente, portanto, tem pouca relevância como objeção teórica ao surgimento de nova cultura.

“Filiação cultural” é fenômeno comum na história da vida social, podendo ser claramente percebido na própria cultura ocidental.³³

O início do Ocidente não foi o século I de nosso calendário. O século I encontra Roma a caminho de seu apogeu. Sua cultura culmina no século II, sob a liderança de estadistas de gênio como Trajano, Adriano, Antonino e Marco Aurélio.

Nesse século os Germanos, cuja contribuição cultural para a história do Ocidente é inegável, ainda viviam segregados espacialmente, metidos em tribos, localizadas para além da fronteira natural do Reno. Por outro lado o Cristianismo, básico para a formação do Ocidente como cultura, era percebido como seita minoritária, suspeita, vitimada por surtos periódicos de perseguição.

O primeiro século do Ocidente pode ser considerado, de modo historicamente legítimo, o século VI de nosso calendário. Nesse século já é visível algo novo na história. O Ocidente surge do ventre generoso da cultura greco-romana. Surge pela fusão de elementos estranhos a ela, tanto germânicos quanto judaico-cristãos. Trata-se de fenômeno lento, processado com vagar através de pelo menos três ou quatro séculos. Torna-se cultura autônoma a partir dessa síntese em meio às convulsões geradas pela lenta desagregação da Ordem romana. A nova cosmovisão que surge, pouco a pouco, em função do cristianismo aceito e organizado como religião oficial do Estado é o fenômeno diferencial básico.

O início de nova cultura nunca é bem-percebido. Quando, no século VI, São Benedito propõe a

retirada para o “mosteiro” como caminho da salvação, criando em Monte Cassino um santuário, tencionando proteger-se, a si e a seus seguidores cristãos, contra o caos e a dissolução da “ordem”. Era sua resposta prática ao desastre socioeconômico representado pelas freqüentes e violentas invasões germânicas. É convicto do fim do “seu” mundo, o greco-romano, que o faz. Não consta de sua biografia que São Benedito renegasse sua condição de romano. Longe de sua perspectiva estava a percepção de que as desordens de sua época representavam mais que a decadência de Roma, representavam o surgimento de nova ordem cultural, da qual, com sua proposta religiosa, era um dos fundadores.

Mais clara ainda, como exemplo dessa precariedade de percepções, é a insistência em tratar como simples continuação de “Roma” o que surgia de novo; deu-se-lhe o nome de “Sagrado Império Romano Germânico”. Carlos Magno manteve o título de Imperador Romano, assim como seu neto Lotário o fez, duas gerações depois.

O novo sistema político, na verdade, não era “sagrado, nem império, nem romano”, como afirma a ironia de Voltaire. Era apenas um dos aspectos malpercebidos da nova cultura.

Continuação de Roma era igualmente a insistência em falar-se em latim, em educar-se em latim, deixando-se o vernáculo apenas para o povo, como algo desprezível.

Não é estranho, portanto, que a “modernidade”, como cultura à parte, não tenha seu surgimento bem-captado.

Outro traço significativo separa os críticos da modernidade das linhas de pensamento alternativo indicadas acima; não endeusam a ciência. Antes a problematizam, renegando o otimismo em suas respectivas filosofias da história. Alguns levam seu desencanto com o lado negro do progresso científico e tecnológico ao ponto de vaticinar a sua “morte”.³⁴

Para esses pensadores vivemos grande risco. Diante da “falência” do progresso a nova cultura estaria sustentada por base débil. Estaria igualmente metida em dilema difícil porque o desenvolvimento socioeconômico tem de ser entendido como processo sem regressão possível. Não há retorno corretivo. Não nos seria possível bloquear sua marcha com “retornismos” a formas de produção semi-artesais, a *la* Carlyle ou a *la* William Morris.

Entre os críticos da modernidade aceita-se que a nova cultura surge do Ocidente, mas dialeticamente se transforma em algo novo a partir de certo ponto de “ebulição” crítica. A partir daí é sustentada por lógica-histórica própria. Sua preocupação crescente, refletida em seus estudos, é com os resultados dessa dinâmica auto-sustentada. Com os aspectos socioeconômicos, educativos, ecológicos e psicológicos do processo. Não almejam o retorno ou a paralisia, mas a eventual correção dessa lógica cuja fundamentação percebem surgir das bases empíricas de organização da vida.

Segundo todos eles há muito o que fazer para corrigir rumos. O primeiro passo no entanto é romper a anestesia crítica gerada pelo otimismo preponderante entre os teóricos do campo oposto, os da “modernização”, estes sim, os verdadeiros herdeiros de Adam Smith, Hegel e Marx.

Acima de tudo, os críticos da modernidade problematizam a metafísica do infinito. Teríamos de substituí-la por outra; a dos limites. Só com essa modificação de “ótica” seria possível dar ao processo impulso autocorretivo.

Ao não fazê-lo corremos o risco de seguir a caminho do fim.

Em tela famosa, o gênio de Brueghel antecipa a resultante desse caminhar não-perceptivo, entendido por seu ceticismo tranqüilo como o destino do homem. Na “parábola dos cegos”, Brueghel retrata a caminhada a-reflexiva na direção da vala enlameada que marchaia nossa estrada.

Estaríamos “sem régua e compasso para avaliar a mudança que parece crise mais do que transformação”.³⁵

Tourraine, em perfeito acordo com linha aceita pelos críticos da nova cultura, percebe a “crise” como vasta mutação caracterizada simultaneamente por decadência e ruptura, por emergência e criação.³⁶

É óbvio nesse diagnóstico estarmos vivendo o surgimento histórico de corpo cultural novo. Para esse grupo de pensadores até mesmo o estilo de ser homem sofre transformações.

A modificação psíquico-emocional do homem é tese que já nos chega com algumas antecipações de gênio. Consolida-se, diante dos imperativos da nova realidade industrial, na obra de Weber e Veblen; é reafirmada por Wiener em suas análises sobre as implicações da cibernética.

Tanto T. Veblen quanto Norbert Wiener indicam certa preocupação com um tipo de homem que parece estar ganhando forma. Foi descrito, em forma caricatural, pelo gênio antecipatório de Jonathan Swift. Nas Viagens de Gulliver, em sua parada na ilha de “Laputa”, percebe seres enlouquecidos pela racionalidade, costurando roupas de acordo com fórmulas matemáticas. Ninguém as podia vestir; cozinhavam comidas de acordo com combinações químicas; não tinham gosto. Swift usa o disfarce espanhol para reconhecer nesse predomínio da racionalidade o verdadeiro lupanar da perdição.

Wiener chamou a este desgarrar para o absurdo implícito nos excessos da razão, de tendência para o predomínio, na sociedade, da segunda Lei da Termodinâmica, segundo a qual a ordem racional tende a sucumbir para a desordem irracional devido, paradoxalmente, a sua crescente vitória. Os estudos propriamente “humanos” teriam de ceder às exigências objetivas do universo técnico que se impõe. O homem seria um apêndice da máquina, matemático, computadorizado, standartizado, robotizado.³⁷

O chamado *organization man* é conceito que surge e recebe análise crítica entre os pensadores preocupados com a “modernidade”.

Evolui com eles da crítica inicial, dirigida às implicações aberrantes do maquinismo sobre a psicologia do operário – tema predominante entre os críticos do século XIX, surgindo desde a obra de Ferguson, nos finais do século anterior – para abranger os efeitos da burocratização e segmentação radical da vida e do trabalho sobre todos nós, ope-

rários ou não, líderes empresariais, políticos, artistas, homens do mundo.

A despeito de suas inúmeras “criações”, portanto, percebe-se inflexão negativa na balança que mede o equilíbrio metafísico entre o bem e o mal. Os múltiplos sintomas de desagregação social, psicológica, ecológica e mesmo econômica existentes na nova cultura superam, para esse grupo de críticos, os aspectos benéficos do crescimento da riqueza material obtida, podendo, a médio prazo, destruí-la.

Poderíamos até ser “contemporâneos do fim de um mundo”, como sustenta um dos mais radicais de seus críticos.³⁸

A possibilidade do holocausto final decorre de situação única: a “modernidade” não tem resgate histórico. E não o tem devido a outro fenômeno típico dessa cultura: a planetarização.

O Ocidente sempre foi geograficamente delimitado. A modernidade envolve a todos. Não se pode chamar o Japão e a China, a Índia e a Indonésia, a região da Malásia, nem mesmo a Rússia, de “Ocidentais”. Todas elas, no entanto, se apresentam como avatares subculturais da “modernidade”.

Diferentes etnias, antes culturalmente afastadas entre si, unificam-se devido à uniformização de sua base empírica. Aproximam-se uns dos outros em formas de vida, motivação de lucro e de ascensão social, fenômenos que por muitos séculos permaneceram como exceções nas culturas da “Agrária”. Assemelham-se agora em tipos de organização econômica, estratégias educativas, sistemas competi-

vos de convivência social e econômica, além de atitudes básicas ante o trabalho, por parte dos estratos sociais superiores, muito diversas das legitimadas pelos valores aristocráticos da “Agrária”.

Não há diferença básica maior entre o perfil de vida em Bangkok, Tóquio, São Paulo, Nova York, Calcutá, Moscou. Os mesmos executivos apressados a caminho de seus escritórios, os arranha-céus, o trânsito barulhento, fumaça, vidro, cimento, bolsa de valores, anúncios luminosos, discotecas e automóveis, drogas, computadores e prostitutas organizadas em cartéis.

Prosseguem com suas idiossincrasias, é certo. Os idiomas são diferenciados e nessa diferença sustentam seus afastamentos recíprocos com orgulho. Cultivam religiões que não se toleram, explodindo muitas vezes em conflito recíproco, preferem sua própria cozinha. Não é difícil entender que se odeiem reciprocamente, matando-se com constância e método.

Mas na verdade unificam-se em suas bases de vida, produção, consumo, motivações econômicas, perfil sociológico de classe e tudo o mais.

Conseqüentemente, devido a outro fenômeno típico dessa cultura, o do mercado global, somos interdependentes e inter-relacionados, fundidos num todo macrocultural. É sob esse ponto de vista que carecemos de “alteridade”. A partir dessa fusão somos solidários em nosso destino comum. Em caso de colapso juntos iremos para o fim.

Nas sucessivas decadências das culturas da “Agrária” sempre houve a alternância de outras, as-

sumindo a liderança do que Alfred Weber chamou de “processo civilizatório”.³⁹ Não mais em nosso caso. Temos de vencer os desafios ou sucumbir com eles.

A planetarização da “modernidade” envolveu canibalismo historicamente inusitado. Ao contrário do Ocidente, a nova cultura simplesmente absorveu ou eliminou todas as formas culturais coetâneas, inclusive as não-letradas. O que resta destas últimas é casca vazia, expressa em fisionomias apáticas, vestidas de *blue jeans* e ouvindo rádios de pilha. A modernidade, como cultura, é triunfante. As diversidades, a que nos referimos anteriormente, não afetam sua unidade básica.

Diversidades sempre houve. O Ocidente sempre foi diversificado. É impreciso perceber unidade completa entre a Itália católica, os escandinavos, alemães e americanos protestantes, os brasileiros nos quais predominam traços de sincretismo religioso com misturas africanas evidentes.

Por outro lado, no Ocidente as diversas subculturas sempre se comunicaram em idiomas completamente distintos uns dos outros, tiveram suas preferências alimentares, de gosto, música e valores preservados.

O mesmo ocorre com a modernidade. Sua unidade cultural é visível, mas coexiste e convive com idiosincrasias subculturais e etnias em reivindicação permanente. Essa unidade, para muitos, manifesta-se no processo formativo do “Ser”. Cultura que, em todas as suas inúmeras subdivisões, con-

verge na formação de tipos humanos “narcisistas” é como alguns de seus críticos a percebem.⁴⁰

Há outros traços significativos decorrentes de sua planetarização. O fato de, pela primeira vez, estar a humanidade envolvida nas malhas econômicas de um mercado mundial, exige, para o correto funcionamento do sistema, tipos humanos identificados por elenco de valores pragmáticos. Não é surpreendente que prosperem perfis psicológicos que maximizam o individualismo, a voracidade de ambições, os modelos “narcisistas” de “ser”.

Nesse tipo de mercado, devido a suas inter-relações e à sua dinâmica, acima de tudo à sua base industrial, o que se percebe, em termos de imposição de comportamentos sociais generalizados, é a expansão do fenômeno competitivo. Está presente em todas as subculturas. É outro elemento visível a conferir unidade cultural à “modernidade”. A competição entre todos nessa cultura transformou-se em fenômeno radical. Extrapolou o universo econômico, entrou pelo político, forjou o social, contaminou o artístico-cultural.

A competição decorre do tipo de sistema econômico que caracteriza a “Indústria”. Sendo, como somos, envolvidos pela complicada rede de conexões econômicas característica deste sistema de produção exclusivamente para o mercado, nele nos inserimos como produtores especializados e consumidores ecléticos. É a única via de acesso que a sociedade nos oferece para nele nos inserirmos, laço que nos une em dependência recíproca.

Mas gera sua *mimesis*, gera o que nos desune, por sustentar-se no acirramento da competição.

Para atingir certo nível e a partir dele manter nosso poder de compra, procuramos ascender socialmente e aumentar nossa capacidade aquisitiva individual. Só o podemos fazer em luta perene uns contra os outros, sendo as alianças entre colegas, amigos e interessados comuns, expedientes ocasionais para enfrentar as dificuldades da competição. Cria-se universo axiológico Hobbeseano. Novos valores, ligados à ética da esperteza e ao hedonismo imediatista, acabam por forjar-se. São derivados conseqüentes da generalização do espírito competitivo. “Coisificam” o homem; dificultam o florescimento espontâneo de formas compassivas de solidariedade social. Somos todos “coisas” uns para os outros, objetos de cálculo e manipulação.

O que na “Agrária”, incluindo-se o Ocidente, sempre foi comportamento social restrito às elites de poder – a competição por prestígio e vantagens relativas – hoje em dia penetra a sociedade como um todo. Se algo se “esfumou”, para insistir com a metáfora de Marx, foi um tipo de solidariedade social que caracterizava a Agrária e que não mais se ajusta à “Indústria”. Esse trânsito de solidariedades é o fenômeno básico, central à obra sociológica de F. Tönnies e E. Durkheim, em suas análises sobre as características da modernidade.

Certas indagações são comuns na vertente crítica que se dedica a elaborar sobre o fenômeno competitivo e suas conseqüências. Por exemplo: como é possível superar o que Weber chamou de desencanto do mundo, esta “fragmentação da alma, deste supremo domínio do estilo imposto pela burocratização da vida”?⁴¹

Por outro lado, sob o ponto de vista ecológico, a competição por mercados e vantagens tecnológicas não parece susceptível de conviver em paz com o estatuto imposto para a conservação da natureza. Já há vários tipos de empresa de serviços especializados em “lobbismo ecológico”. Sob essa rubrica enganosa, não se encontram defensores do meio ambiente, mas os do ponto de vista das indústrias. São organizações especializadas na busca de brechas na legislação capazes de permitir o livre desenvolvimento de atividades econômicas danosas ao meio ambiente.

A indagação que nos cabe formular quanto às conseqüências futuras desse tipo de ação social legitimada pelo espírito competitivo é: por quanto tempo ainda a besta de presa pode permanecer solta a pisotear o equilíbrio natural com o peso de suas patas insensíveis?

Posta de outra forma: por quanto tempo ainda será possível durar historicamente cultura sustentada sobre bases que parecem estimular atitudes e ações suicidogênicas?

A conseqüência é clara para esses críticos, dando sustentação empírica a seu ceticismo radical: o homem seria espécie inviável, “a maior pestilência que já desabou sobre a Terra”.⁴²

A cultura da modernidade é percebida como o ponto de chegada dessa inviabilidade.

Conseqüentemente inverte Hegel. A modernidade não seria a culminância do “Bem” mas o descontrole do “Mal”. Seus desacertos históricos explodem neste final de século à plena força: a demo-

grafia em aumento perigoso, a sequência implacável dos distúrbios psicológicos, a apatia da massa, o hedonismo individual, a desigualdade econômica a clamar por solução urgente, além do já referido dano ecológico.

Por outro lado, devido à velocidade do processo, estreita-se perigosamente o cone de opções em aberto para a busca tempestiva de soluções viáveis.⁴³

Para muitos desses críticos, a grande onda civilizatória que veio crescendo no oceano da vida histórica, pouco a pouco, por séculos sem conta, a partir dos primeiros esforços racionais do paleolítico, expressa em sua imensa diversidade cultural, explode agora nas praias do presente unificado para retornar, talvez, ao grande mar metafísico de onde surgiu: o nada do mistério cósmico.

O processo de mudança social que caracteriza a “modernidade” viola uma das leis fundamentais para a estabilidade de qualquer cultura: não provê nenhum sentido axiomático para a vida. Todas as culturas do passado, inclusive o Ocidente, por absurdas que fossem suas visões metafísicas, sempre ampararam o homem em sua frágil trajetória do nascimento à morte, oferecendo, em suas múltiplas teodicéias, mapeamento completo do existir-no-mundo, explicações para as desigualdades, esperanças de vida eterna ou de transmigração das almas.

A modernidade é a única cultura que deixa o homem em total desamparo. Temos de buscar a bússola para a vida em nós mesmos, na simples praticidade de um viver que se esgota por si mesmo. Quando Heidegger sublinha a desproteção metafísi-

ca contemporânea está chamando a atenção para esse elemento importante que surge na cultura da modernidade.⁴⁴

Trata-se de cultura cética, em que a milenar ânsia religiosa que surgiu com o homem, como sua característica de “ser metafísico”, característica que o fez distinguir-se do homídio primitivo e de qualquer outra espécie animal, não é satisfeita. Destarte, como não parece possível eliminá-la, nem é provável que se desenvolva resposta cultural adequada, deixa-se em aberto o caminho para as explorações pessoais pela via do oculto, seitas, tarô, cristais, pirâmides, cartomantes, espiritismo, quiromantes, magia negra, e tantas outras formas de busca que a desorientação coletiva transfere para o plano dos indivíduos.

Quando Nisbet chama a atenção para o fato de ser a vertente episcopal da religião protestante uma das mais representativas da modernidade, está sublinhando este aspecto de delegação da crença, transferindo-a do coletivo ritualizado para o individual babelizado.⁴⁵

A demografia em aumento e a ecologia sob ameaça são as mais perigosas dessas constantes universais entrelaçadas e mutuamente dependentes. A primeira gera crises; a segunda revela suas resultantes.

No início do trânsito de paradigmas, ainda em plena “Agrária”, ao tempo da juventude de Marx e da morte de Hegel e Goethe, éramos cerca de um bilhão de seres humanos, número alcançado em

1830, depois de pelo menos dez mil anos de civilização e cerca de duzentos mil de vida cultural estável.

Hoje, na “Indústria”, somos 6 bilhões. Conseguimos manter a vida porque a maior parte desses 6 bilhões consomem pouco em relação aos habitantes do pólo desenvolvido. No momento em que o bilhão de chineses e outro bilhão de indus, para falar apenas de duas sociedades, alcançarem o nível de consumo médio de um americano, a situação da ecologia pode comprovar a verdade de Ícaro: nosso voo, o voo mítico do progresso na direção da “luz” é esforço inviável.

Diante desse quadro, teríamos que demonstrar maior sensibilidade para a noção de limites, iniciar ações adaptativas, dar início a políticas de investimento específico, condutoras de processos de desconcentração das cidades, mudar nosso estilo de vida, acelerar a pesquisa necessária para a descoberta de novas formas de energia, alterar o consumismo desorientado, acima de tudo o estilo educativo compactamente especializante, responsável pela falta de compreensão da vida como um todo, da história, da sociedade.

Estes seriam, basicamente, componentes que surgem na agenda característica dos críticos preocupados com o sentido implícito na evolução da nova cultura.

Por outro lado, admite-se ser o sistema dominado por lógica própria. Assim sendo, a crítica perseguidora seria a esperança real de reversão corretiva. Com a generalização do espírito crítico seria possível chegarmos ao nível em que a alteração de rumos seria percebida como necessidade imperiosa.

Por via de eleições, os processos decisórios das elites de poder poderiam ser influenciados.

O fato de estarmos sob domínio de um processo com lógica própria é outro ponto comum entre os críticos da modernidade. O interjogo dinâmico de interesses concretos voltados para a sustentação do sistema é geral. Não nos chegam como conspirata do setor empresarial, fruto da ideologia burguesa. Esta é a visão sectária que inibe a compreensão da dinâmica do industrialismo de massas.

Dela fazem parte integrante as ações sociais que se desfecham a partir do comportamento do homem comum, ansioso pelo incremento de sua capacidade de consumo, repercutindo nas decisões coletivas ligadas às necessidades de políticas sociais capazes de sustentar e ampliar os níveis de emprego para populações em aumento.

Trata-se de conjunto com força própria, que empurra o processo para seguir em sua lógica conservadora. É o que dificulta as correções tempestivas.

Destarte, as críticas enfrentam barreiras sólidas. Mas é importante insistir nelas.

O “progresso” não cumpriu o que dele se desejava, gerando “utopias negativas” e “medos do futuro”.⁴⁶ Necessita correções urgentes, embora nenhum dos críticos seja imune à compreensão de suas dificuldades. Ao contrário. Em todos eles sublinha-se exatamente o elenco dessas dificuldades devido ao automatismo do processo.

Entender a modernidade por este ângulo, isto é, como cultura movida por lógica própria, realça mais um elemento de união entre seus críticos.

Os analistas dessa cultura percebem a força da dialética que a move. Decorre de fenômeno básico, reconhecido por todos eles, não importando as variações de tom e abordagem; a predominância, nessa cultura, de um tipo de racionalidade, a chamada “racionalidade de meios”.

Desde as primeiras e antecipatórias críticas de Ferguson e Adam Smith sobre as deformações psicológicas do “trabalho em migalhas”, produto da indústria nascente em suas épocas, passando pela análise weberiana da qual resultou o conceito de “racionalidade de meios”, chegando-se aos refinamentos da Escola de Frankfurt, especialmente Mannheim, na análise do tipo de racionalidade que predomina no industrialismo de massas, para desembocar na moderna sociologia do trabalho industrial e nas críticas à cultura do industrialismo feitas por pensadores do porte de Mumford e Jacques Ellul, o conceito de uma “Técnica” impositiva, que avança por cima de nossa vontade e impõe sua própria cadência ao mundo do trabalho, sua própria “racionalidade” a sustentar conceitos como os dominantes na teoria administrativa, os da “racionalização do trabalho”, constitui-se em elemento de organização do pensamento crítico, orientado para entender os traços mais característicos da modernidade.

Se negligenciarmos esse ângulo da análise social deixamos escapar o que parece mais decisivo para o entendimento da modernidade. Mais que isso, deixamos escapar a possibilidade de compreender as dificuldades para viabilizar o equacionamento do processo corretivo.

A tese de que no industrialismo de massas tende a ganhar importância crescente um tipo de racionalidade cuja destreza se concentra na realização de meios cada vez mais eficientes para o logro de objetivos não-susceptíveis de questionamento é básica para essa família de críticos. Praticamente os identifica.

A “Indústria” a estimula porque nela se sustenta. É essencial à mecânica operativa e às demandas funcionais do industrialismo.

Como se objetiva, na prática da vida do industrialismo de massas, a “racionalidade de meios”? Decorre da extrema divisão do trabalho social, separando o indivíduo em casulos profissionais, fazendo-o realizar pequenas partes de um todo complexo, divorciando-o do resultado final de sua ação.

Cada vez temos menos “colinas de marechal” nesse tipo de sociedade. Diminui nossa capacidade de desenvolver e refinar a visão de nexos enquanto aumenta o imediatismo pragmático imposto pela função a cumprir. As “colinas” se reduzem, mas é cada vez maior o formigueiro que, na “planície” do trabalho diário, realiza seu vai-e-vem anônimo, para cumprir tarefas estabelecidas por “alguém”, para o logro de metas que não se ocorre questionar.

As “Pontes do Rio Kwai” transformam-se em obrigações eticamente internalizadas para quem as constrói com convicção, em cumprimento a seu dever profissional. Como nesse importante filme de arte, os fins não são questionados pelo oficial. Tudo o que lhe importa é cumprir, com orgulho, as ordens

recebidas e realizar as metas que assume como parte de suas obrigações.

Essas “pontes” multiplicam-se em nosso dia-a-dia. Da dinâmica de sua “construção” o operariado não é a única classe vitimada. Somos todos suas criaturas.

Só nos inserimos no sistema como profissionais especializados, cujo sucesso depende de fazer competentemente o trabalho para o qual fomos contratados. Dentro dele funcionamos na vida profissional como técnicos em uma burocracia, lutando para sobreviver e eventualmente escalar socialmente; ou como empresários dispostos a ampliar nossa ação no mercado competitivo; se somos políticos, dependemos de voto e financiamento para ganhar eleições, dinâmica que nos é imposta; se escritores, dependemos do gosto do mercado e se engenheiros, dos tipos de encargo recebidos.

A caricatura que Chaplin criou com seus famosos “Tempos Modernos” é visão parcial e sectária das vítimas do industrialismo. Dentro do sistema todos sofremos de um tipo de alienação que refina o contido na denúncia de Marx: não somos somente separados do produto final de nosso trabalho; somos afastados de seu conceito legitimador, de sua explicação social, de sua justificativa ética.

Ante a indagação “por que realizar *este* trabalho?”, a resposta, quase seguramente geral, seria: “porque a organização me dá segurança e paga bem” ou “para ganhar a vida enquanto espero um melhor, que me abra uma carreira” ou ainda, de forma tautológica, entre dois muxoxos, “porque necessidade de recursos para viver”.

Poucos são os que conferem importância social e histórica ao que fazem, os que se sentem impelidos por “vocação” irresistível, os que dão sentido a sua atividade profissional com a conotação de estabelecer nexos legitimados entre a parte que lhes compete realizar e o Todo ao qual ela irá contribuir de modo construtivo e fecundo.

Empurrados pela lógica do processo temos de seguir nossos próprios caminhos, de modo a-reflexivo. Somos suas criaturas.

Entre os críticos da modernidade parece claro ser este o tipo de racionalidade estruturador das ações dos diversos agentes sociais no processo de ação e interação da vida moderna.

É fácil perceber que envolvidos pela dinâmica gerada em nosso próprio espaço de luta pela vida, ajudamos, com nossas ações, a construir o todo, cuja teleologia escapa à nossa percepção.

O pessimismo decorre do fato de que tal processo, devido a suas características fragmentárias do trabalho coletivo, contraditórias em termos de competição acirrada e socialmente mfope, relativamente aos objetivos finais, nos envolve com a força de suas imposições para conseguirmos sobreviver dentro dele. Individualmente, mesmo que sentindo o desconforto gerado, não temos como lutar contra a corrente. Destarte, acaba por negar qualquer possibilidade de autocorreção.⁴⁷ A “mão invisível”, nele, é bem mais invisível do que pensava Adam Smith.

A única possibilidade é surgir e fortalecer-se um grupo capaz de superar a alienação; grupo que

funcione e pense “fora” do sistema, liberado do poder constritor da racionalidade de meios. Somente nele – por estar “fora” – residiria a possibilidade de insistir na crítica, já que essa crítica não pode ser imanente a um processo que a repele.

Quando autores como Habermas pretendem negar os efeitos devastadores da racionalidade de meios, afasta-se, *ipso facto*, do grupo de críticos da modernidade, já que tal conceito, com todas as suas variações e mesmo avatares, é o que os une em sua crítica.

Habermas, que se afirma como pensador crítico da modernidade, gera seu próprio paradoxo e o revela nas imprecisões ulteriores com as quais calça seu tráfego por sobre o tema.

Sua obra não é mfope aos efeitos dessa racionalidade, mas a subestima como irrelevante. Habermas não a considera dominante na modernidade, nem impeditiva da autognose.

Propõe o exame de racionalidade alternativa, a que percebe como ordenadora do entendimento recíproco, fornecendo sustentação lógica ao diálogo.

Sua base teórica pode ser resumida. Não há discurso sem racionalidade sustentadora. A linguagem a exprime. Mesmo quando discordamos, por trás do desacordo existe todo um sistema de referências que sustenta a mera possibilidade do diálogo. Há um universo conceitual comum dentro do qual se articula a comunicação, valores compartilhados, expectativas de comportamento legitimadas, verdades aceitas, costumes sancionados, formas mentais de raciocínio desenvolvidas culturalmente.

É todo esse conjunto que sustenta o diálogo, permite a formação de consenso, articula objeções, abre dialeticamente o processo de articulação verbal das contradições. Habermas decidiu denominá-la de “razão comunicativa”.

Por considerá-la predominante, por minimizar a ação da “racionalidade de meios”, Habermas não aceita nossa perdição como cultura. Ao contrário, admite a imanência da crítica social, implícita nos processos dialogais da racionalidade comunicativa.⁴⁸ Diante de problemas emergentes os homens se comunicam, trocam informações, encontram fórmulas, abrem a possibilidade de revisões de curso, reformulam práticas, reorientam as ações sociais, corrigem equívocos, ou não teríamos sobrevivido como espécie.

Nesse caso, o projeto histórico da modernidade encontraria sua própria saída conduzido pela dialética da racionalidade comunicativa. No confronto e no consenso, no acordo e no desacordo, na disputa e no debate, chegaríamos a entender os riscos, a corrigir defeitos, a acertar os rumos. Não entraríamos em nenhuma “jaula de ferro”, guiados por um tipo de racionalidade que no fundo se caracteriza por ser socialmente irracional.⁴⁹

Trata-se de posição que coloca Habermas em curso desviado, relativamente ao seguido pelo ceticismo dos críticos da modernidade. Motivo pelo qual Habermas confia na razão quando os críticos da modernidade têm sérias desconfianças quanto a seu potencial de salvação.

Seguindo em pista similar à de seu colega Hans Blumenberg, propõe-se a culminar o projeto

do Iluminismo, depurando a razão de suas imperfeições.⁵⁰ Por isso a crise, para ele, não seria estrutural. Seria basicamente, filosófica, crise de compreensão.

O ponto débil da proposta de Habermas, como crítico da modernidade, é o fato de sua “razão comunicativa” ser característica do homem e da cultura em geral, não da modernidade.

A “razão comunicativa” é a força que dá estrutura à linguagem. Como tal é tão antiga quanto o homem social, existindo desde as primeiras culturas do paleolítico.

Como sabemos do nascimento, desenvolvimento, da decadência e extinção de tantas culturas, históricas e não-históricas, a conclusão plausível é considerar a “racionalidade comunicativa” como inepta para, por sua própria impulsão, levar a interpretações corretas e a decisões corretivas.

Por ser formulador de teoria válida para a vida cultural como um todo, Habermas abandona a perspectiva crítica específica.

Por isso inclina-se para conceber a “modernidade” como fase da cultura ocidental, não como cultura à parte.

Tanto quanto Blumenberg, usa com frequência o termo “modernidade”. Ambos são imprecisos ao fazê-lo porque continuam na linha de desenvolvimento da cultura do Ocidente, a seguir as peripécias filosóficas do Ocidente.

Por isso, por não perceber na modernidade a emergência de nova cultura, Habermas recua a tempos anteriores a Baudelaire e Marx, aos tempos de

Goethe, Stendhal e das guerras napoleônicas para ver em Hegel a gênese do discurso crítico sobre a modernidade.

Quanto a Blumenberg, este recua ainda mais, situando a gênese da modernidade na Pré-Renascença.

As análises da modernidade desdenham esse reducionismo cultural.

A divergência radica em que a nova cultura, ao contrário do que sustentam pensadores da linha de Habermas, não alimenta apenas a crise filosófica. Justamente porque a percebem como nova cultura não lhes parece decisivo o fato de estarmos submetidos, como todas as outras culturas, sem exceção, ao domínio da racionalidade comunicativa. O que importa é verificar suas limitações nas circunstâncias de vidas sociais condicionadas à lógica de um sistema impositivo. Ao fazê-lo não é difícil distinguir o que nos particulariza – como cultura – em relação às culturas do passado pré-industrial. Não é importante, para a análise da modernidade, dedicar mil páginas de intenso esforço intelectual para provar o que nos une a elas como seres humanos, organizados para viver em sociedade, através da linguagem.

Se, por um lado, a racionalidade comunicativa é o processo de organização do consenso possível à vida social em qualquer cultura, por outro, os efeitos do predomínio da racionalidade de meios é apenas nosso. É o que nos afasta em relação ao passado. Sujeitos a suas imposições nos metemos em teia objetiva de relacionamentos cuja força de imantação é imperativo avaliar.

A sociedade moderna reduz o homem ao estado de um "selvagem feliz", brutalizado pelo hedonismo, mero agente social de complexo e gigantesco mecanismo anônimo de produção e consumo. Estamos costurando nosso próprio uniforme, com o qual nos iremos vestir nos séculos vindouros, cada vez mais iguais, uns aos outros.

Envoltas no mesmo abraço histórico, as diversas sociedades atingidas pela cultura da modernidade vivem drama similar.

Analisá-lo é o foco de preocupações dos críticos da modernidade.

Há sinais evidentes de algo fora do lugar com nosso comportamento coletivo.

A "razão comunicativa", esperança de Habermas, teria de exprimir valores que cimentam o consenso viável numa sociedade desse tipo. Semelhante "razão" sofreria de distorções ideológicas, impurezas éticas e epistemológicas de difícil superação.

Quanto à tese de Blumenberg sobre o papel da filosofia "reocupando" o espaço antes pertencente ao cristianismo, as dúvidas quanto a nossa capacidade epistemológica que marcam os debates modernos sobre o "fim da filosofia" parecem testemunhar o oposto.⁵¹

Os críticos da modernidade denunciam a emergência histórica de um ser desorientado pela velocidade do processo. Seríamos passageiros de um bólido disparado em algum momento de nossa história, sem o saber e sem o querer, sendo evidentemente equivocado separar, como os neoconserva-

dores pretendem, os efeitos "benéficos" da modernização socioeconômica dos "maléficos" relacionados com a crise da cultura.

Trata-se de aporia insustentável. Habermas, aliás, lucidamente a denunciou, devido ao fato de não ser possível retirar do conjunto aspectos isolados sem prejudicar o funcionamento do todo que deles se nutre e se constrói.

O decepcionante em sua teoria é não levar essa denúncia a suas últimas consequências. Se o fizesse iria perceber como é difícil esperar da razão comunicativa mais do que ela pode, socialmente, oferecer. Não é viável esperar que venha a corrigir, com sua dialética de ajustes e aproximações sucessivas, a verdade que nos empurra para um caminho que se esconde no bojo do processo.

Realidades objetivas por um lado e formas de pensar e agir por outro, condicionando o consenso possível, são duas faces de um mesmo corpo social. Dialeticamente enlaçados surgiram na história; dialeticamente enlaçados caminham por ela.⁵²

A desorientação existencial e psicológica resultante produz personagens de Beckett: a fé na solução desloca-se para o impossível, à espera de um Godot que nunca vem. Daí às explosões do desespero, aos crimes sem sentido, ao abuso sexual de crianças, à apatia suicida, ao uso de estupefacientes é passo pequeno a ser dado por muitos.

A suspeita de que a razão comunicativa, vitimada por sua própria força, se nutre da desorientação geral que predomina no mundo dos valores, parece ter base real.

Entre os chamados “homens práticos” existe um certo tipo de fé, o que lhes dá base ao consenso.

Como no caso precedente, o das vítimas mais óbvias do sistema, seu contorno insatisfatório decorre exatamente da prática da “razão comunicativa”. No caso dos “homens práticos”, ela sustenta discurso e formas de pensar encharcadas de valores pragmáticos, a legitimar o que existe como a única verdade passível de crença.

O predomínio da racionalidade de meios é o fenômeno preocupante. Rege a dinâmica de um universo social que justifica crítica similar à feita por Brecht. Ao sintetizar suas impressões sobre Nova York em um de seus poemas, observa que dentro deste mundo “he rushes nowhere with incredible speed”.

É sua síntese desse tipo de homem, para o qual a racionalidade comunicativa só faz reforçar os efeitos danosos da de meios. Movendo-se para aqui e para ali, no formigueiro nova-iorquino, como no de qualquer grande cidade moderna, esse homem reflete a vida legitimada pelo sistema e imposta a ele, desde que nasce e se forma como homem.

Viciada por semelhante conjunto axiológico e pela “ideologia da artimanha”, a “racionalidade comunicativa” tem de ser extremamente suspeita. As estruturas de comunicação que nela se sustentam padecem de vício original.

O defeito teórico que Habermas afirma ser o dos neoconservadores, o de separar um aspecto do outro, acaba por penetrar sua filosofia crítica. O processo cultural, com seu impulso para criação de

formas automatizadas de ser, sentir e proceder, reflete o que ocorre na estrutura econômica da sociedade mas também influi sobre ela em relação dialética. E o faz, ironicamente, através do que Habermas vem a indicar como racionalidade comunicativa. O diálogo é legitimado pelos valores dominantes e unificado racionalmente pelo conjunto de motivações aceitas de forma axiomática. Não só reflete como também reforça esse tipo de ser que alguns psicólogos estudam e certos filósofos lamentam tenha surgido na história social.⁵³

O caminho que seguimos, “ao correr para lutar algum com incrível velocidade”, poderia ser suicidogênico.

Envolvidos pelo dia-a-dia, imersos na dialética da vida prática, desmotivados para a reflexão filosófica, aprisionados na rede de nossos interesses, carecemos de perspectiva crítica em nossos respectivos diálogos comuns. Desse tipo de discurso possível a todos nós, profissionais especializados, pouco há de sair em termos de autocrítica porque acima de tudo, ele é sempre limitado em seu alcance.

O especialista carece de visão de nexos. Sob o ponto de vista filosófico, é sempre um virtuoso da perplexidade. Se não colaboramos para esclarecê-lo, seu otimismo tecnológico básico, tipo secularizado de fé, pode sintetizar atitude coletiva que padece da síndrome do Titanic: seus passageiros, crentes na invulnerabilidade do transatlântico, puseram-se a dançar enquanto o gigantesco navio lentamente mergulhava para o fundo do mar gelado.

O especialista acredita que tudo, afinal, se resolve com o tempo. Trata-se de abstração metaafisi-

ca. Não há “tempo” como demiurgo; o que há são matrizes decisórias concretas. Nessas matrizes não se vêem corretivos adequados para os dois fantasmas que assombram a nova cultura: a crise decorrente de um crescimento demográfico cujo ritmo é historicamente inusitado, e a geminada a ela, a pressão sobre um ecossistema ameaçado de ruína por um “número” de consumidores cuja expansão está fora de controle racional.

O uso do termo “modernidade” em textos que não se esforçam nem têm como objetivo a análise da nova cultura e de seu elenco de problemas gerados pelo tipo de racionalidade predominante cria massa conceitual escorregadia. Nela não podemos transitar. Ajuda a construir o labirinto.⁵⁴

Modernização

Pessimismo, portanto, é característica básica do grupo de pensadores que usa “modernidade” com esse sentido específico.

Afastam-se dos críticos de perfil conservador porque não separam os aspectos puramente culturais dos econômicos, ecológicos, sociais e psicológicos. Não isolam a crise da cultura de seu contexto histórico geral.

Para o neoconservador há duas esferas à parte com terapêuticas distintas. A crise da cultura surge como uma delas, fase superável através de medidas de política social e educativa; a “modernização” é o que os preocupa. Deve ser concebida à parte, como

outra esfera, porque de seu prosseguimento dependeriam as condições econômicas e sociais que possibilitariam a superação da crise cultural. Para o neoconservador esse aspecto da crise é transitório. Ademais, pouco importante. A verdadeira crise só existe nas sociedades em que o processo modernizante sofre retardamento ou desvio. As chamadas “contradições” do capitalismo são reconhecíveis por muitos deles, mas seriam superáveis pelos avanços da “modernização” estrutural.

Seus estudos, conseqüentemente, são orientados não para denunciar equívocos de rumo no processo de desenvolvimento econômico, mas para o oposto, para acelerar o industrialismo de massas.⁵⁵ Como esta é a característica dos teóricos da modernização, os neoconservadores, como Daniel Bell, mesmo dando ênfase à crítica da cultura, devem ser incluídos entre os “modernizantes”, não entre os críticos da “modernidade”.

O espaço teórico que os separa dos pensadores do primeiro grupo é imenso. Inviabiliza comparações entre ambos. Usar a mesma palavra para qualificar como igual o que, na verdade, os afasta um do outro é o principal defeito que contamina o uso de “modernidade” pelos teóricos da “modernização”.

Tem razão Berger em sua suspeita de mau tratamento do tema pelos teóricos da modernização. “Modernização deve ser analisada em relação íntima com o desenvolvimento econômico” e não com a crise da cultura, é sua conclusão.⁵⁶

Na verdade “modernização” é “modismo”, nome novo, criado para rebatizar o que sempre fora

a preocupação dominante entre os economistas: o desenvolvimento econômico.

Para todos os seus defensores, as crises que vivemos são relativas aos ajustes impostos pela rapidez do processo transformativo no Ocidente. São crises de crescimento e adaptações.

Inevitável nessa ótica teórica ser o fenômeno geral da crise minimizado. Na obra dos modernizantes "crise" é sempre entendida como endêmica à vida social. Inerente a ela em qualquer momento histórico. Não há sociedade sem crise. Quando muito passaríamos por períodos "orgânicos", na linguagem de Saint Simon, mas não se pode deixar de notar a constância dos períodos "críticos". O problema muda de ênfase: seria o de identificar a "nossa" crise. O que fazem de modo radicalmente oposto ao dos críticos da modernidade, dando ênfase às conferências do atraso econômico relativo.

"Modernização", portanto, é conceito usado para definir o processo de transformação da sociedade ocidental com a lenta difusão de instituições que surgem em resposta à transformação da economia pela industrialização progressiva.

O retardamento relativo que sofrem algumas sociedades em seus esforços para se modernizar, isto é, para acelerar seu desenvolvimento econômico, sintetizaria "nossa" crise. O problema das resistências à mudança; das dificuldades do processo de modificação dos valores tradicionais, dificultando o ritmo do desenvolvimento; da aceleração necessária da taxa de investimentos para envolvermos, o mais rapidamente possível, todas as sociedades no mesmo sistema de vida, de produção, de absorção e

criação de tecnologia, é tudo o que os preocupa, dando unidade temática a seus estudos.

Adotaram nome diverso do antigo – "desenvolvimento econômico" – para refletir suas divergências com os economistas, sublinhando as mudanças institucionais e de valores necessários à grande transformação. Os economistas sempre lhes pareceram suspeitos do crime teórico de isolar as variáveis econômicas do todo sociocultural que as condiciona. Daí o nome novo.

A mescla conceitual é o que impede a correta separação entre os dois grupos: os modernizantes e os críticos da modernidade. Contamina até mesmo a obra de críticos argutos.

Habermas, devido às dificuldades de seu sistema de raciocínio vistas acima, é um deles.

Ao elaborar seu complexo texto sobre o discurso filosófico da modernidade indica que "modernização", como termo técnico, surge no Pós-guerra.⁵⁷ É correto quanto a época mas estabelece confusão desnecessária, ao aceitar a sinonímia em uso entre os "modernizantes". Como seu estudo é dirigido ao exame do "discurso filosófico" da modernidade, a crise da razão de Hegel a Foucault e Luhmann, mencionar "modernização" não faz sentido.

A teoria da "modernização" nada tem a ver com esse discurso. São universos conceituais à parte, sendo dispensável a observação quanto à novidade do termo, porque não se refere ao mesmo tema.

O nome surgiu, indicando corpo teórico próprio, para denunciar as limitações dos economistas

no Pós-guerra. A observação é correta quanto a esse aspecto. Sabemos que foi estimulada pelas necessidades da guerra fria, da luta anticomunista, da incorporação do mundo subdesenvolvido ao universo composto pelo sistema capitalista de produção.

Que tem a ver esta intenção menifesta com as preocupações que desembocam nas críticas à “modernidade”? Com o próprio discurso filosófico envolvido nessa crítica?

Sob o novo nome ampliaram-se as fronteiras, entrando, a pleno, na ciência política e na sociologia das instituições e dos grupos de poder. Mas essa ampliação do espaço compreensivo não muda a ênfase. Nem os valores. Não muda principalmente o objetivo a ser logrado.

Os “modernizantes”, a despeito de terem suas brigadas intelectuais reforçadas com o ingresso de cientistas políticos e sociais, continuam, como seus antepassados que recuam a Adam Smith, a ter na economia, não na cultura, o seu referencial de análise.

A divergência marxista é reveladora dessa ótica dominante, porque, no fundo, defende a mesma tese. Com mais vigor ainda. Para os marxistas o capitalismo é condenado exatamente por não ser suficientemente “modernizante”. Por suas contradições internas devido ao jogo dialético de interesses em conflito, não seria o caminho preferível para se lograr o desenvolvimento econômico rápido e generalizado.

O que separa os marxistas dos modernizantes clássicos é conhecido. O que os une é mais impor-

tante. Todos desejam novos recursos técnicos a serviço da produção, abrindo espaço encantado de profecias que contrasta, de modo agudo, com o pessimismo dos críticos da modernidade.

Os teóricos da modernização são inclusivos. Não foi a economia apenas o que prosperou. A ética social também o fez.⁵⁸ Nossos valores seriam superiores, sintetizando preocupações com a vida humana e a liberdade, refletidos na ascensão da democracia como sistema de governo e dos direitos humanos como forma internacional de controle das ações do Estado. Não mais seria concebível expor na Torre de Londres, espetadas na ponta de um chulo, as cabeças apodrecidas dos inimigos políticos decapitados a machado, como era comum e frequente ainda em plena Renascença, nos tempos “ilustrados” de Elizabeth. Nem tolerar a existência de crenças assassinas que condenavam à morte na fogueira, por bruxaria, belas jovens cujo único crime era o de serem desejadas por velhacos neuróticos ou hipócritas.

Para os críticos da modernidade o argumento é correto mas deve ser qualificado devido a perigosas substituições na dialética do Mal. O genocídio aumentou de dimensões, ganhando em toques impessoais. Hoje se mata à distância, seja a física, seja a psicológica. Nenhuma Inquisição, em seus longos séculos de domínio, chegou ao número de vítimas produzidas por um único campo de concentração nazista, pelo Gulag de Stalin, pela ação de alguns ditadores asiáticos ou latino-americanos, pela violência do Khmer Rouge, pelos bombardeios da segunda guerra, pelas crueldades da guerra civil das

novas sociedades africanas em seus conflitos ideológicos. O fato de ser impessoal e distante não o faz desaparecer de nosso mundo.

Os “modernizantes” repudiam qualquer pessimismo. O progresso tecnológico e científico para eles revela a aurora de um novo amanhecer conduzido pelas mãos da informática. Estaríamos, na verdade, no limiar de um salto histórico qualitativo, no umbral da utopia. A ciência em desenvolvimento acelerado fornece respostas para a escassez, a substituição de matérias-primas, o domínio do espaço visível, ou do microcosmo invisível permitindo mudar muitas coisas, inclusive o próprio homem, com a utilização crescente da engenharia genética e da inteligência artificial.⁵⁹

São todos *cornucopians*. Não maximizam o lado problemático, mas os benefícios. O progresso estaria muito longe de sua “morte”. Tampouco percebem na ciência a confusão epistemológica quanto a seus próprios paradigmas, que os críticos filosóficos da modernidade sublinham. Nem lhes parece preocupante o futuro de uma Natureza em esgotamento ou de uma demografia fora de controle. Para todos esses problemas a nova religião, a “Tecnoteodicéia”, encontrará respostas.

Em consequência da aplicação prática dessa filosofia da história percebe-se identidade de resultados entre as sociedades industriais de ponta. Independente de suas variações ideológicas. Em todas elas, capitalistas ou socialistas, o modelo é idêntico. No socialismo também fábricas movidas por máquinas similares, com seus operários e gerentes, especialistas e tecnólogos, visam ao aperfeiçoamento

crescente da produção e distribuição de mercadorias. Nelas o problema ecológico é sério. Segundo estudos realizados nessas sociedades o drama ecológico é ainda bem pior que nos países capitalistas.⁶⁰

As diferenças entre as duas perspectivas teóricas, portanto, revelam profundos antagonismos quanto à visão da história e à avaliação das conquistas do presente.

Igualmente notáveis são as variações quanto à gênese do processo transformador.

Enquanto os críticos da modernidade percebem a grande transformação, gerando cultura nova, a partir da consolidação do sistema industrial, os do segundo grupo tendem a fixar a gênese em finais do século XVIII. Batizam essa fase típica do Ocidente com o nome de “Revolução Industrial”.⁶¹

A indagação prudente, à luz dessas disparidades de abordagem teórica é: por que usam a palavra “Modernidade”?

Ao fazê-lo, não se referem a nenhuma crise de cultura mas ao ponto em que a “industrialização”, como processo típico de diversificação produtiva e social do Ocidente, passa a ser reproduzida por outras sociedades, as subdesenvolvidas. A sinonímia em seus textos entre “modernidade” e “ocidentalização”, entendendo-se o Ocidente como cultura paradigmática, é clara sob essa perspectiva.⁶²

Usam o substantivo de modo próprio. A “modernidade” é entendida como fase histórica. Não como nova cultura. Vão mais além em suas concepções faseológicas. A essa fase chegar-se-ia tão logo

os valores do mundo subdesenvolvido absorvam a “modernização” como processo desejado. A mudança de atitude já seria fato decisivo.

Não percebem nenhuma cultura planetária “nova” mas a gradual imposição das linhas históricas seguidas pelo Ocidente. Dentro de sua perspectiva teórica a alteração radical do Ocidente no decorrer do século XIX não seria razão plausível para defini-la como o início de “nova cultura”.

Não é por outra razão que o modelo exhibe perplexidades e aporias. Ao fixarem a sinonímia entre “industrialização” e “modernidade” os teóricos da “modernização” abrem espaço para sérias controvérsias internas. Geram sua própria *mimesis*.

Se modernidade deve ser entendida não só como coetânea senão também como decorrência “desse” sistema industrial, a conclusão lógica, à qual chega sua *avant garde* herética, seria a de termos ultrapassado a fase “moderna”. Seríamos “pós-modernos” porque nossa realidade não se ajusta mais a esse modelo.

Como vimos anteriormente, nosso mundo seria claramente “pós-industrial”. Com os teóricos do “pós-moderno” ou do “pós-industrial” aumentam as dimensões da Torre de Babel. Aceitas as premissas, a lógica do “pós” é difícil de ser demolida.

É impossível negar mudanças claras na dinâmica e na forma de atuação do sistema industrial; mantido o modelo analítico, a *avant garde* parece ter razão. Não é possível chamar de “moderno” o que já não é o mesmo, ao que já é “pós-moderno”.

Em sua origem o sistema industrial apresentava certa uniformidade de características bem-conhecidas; fábricas poluídas por fumaceira intensa, pó metálico, vapor e ruído infernal, máquinas perigosas a dilacerar dedos e braços em acidentes frequentes sem cobertura de seguro, ausência de qualquer mecanismo de indenização por desemprego, falta de organização dos trabalhadores entregues a si mesmo na negociação dos “contratos” com patrões individuais, em empresas quando muito familiares, horários de trabalho absurdos, exploração de mulheres e crianças, inexistência de proteção para a velhice.

Tal quadro penetrou a história do século XIX a dentro. Como parte dele surgiram os protestos dos socialistas, a indignação moral de Marx e Dickens, o retornismo de Carlyle, os devaneios de Owen e Fourier.

Na virada do século XX o sistema já não era o mesmo como nota Karl Polanyi em sua obra *A grande transformação*. Sua dialética interna havia gerado quase sua própria antítese. A jornada de trabalho reduzira-se a oito horas, os sindicatos eram fortes, seguros de proteção surgiam em defesa dos trabalhadores, seja contra acidentes, seja contra o desemprego ou contra o desgaste da idade; as empresas organizavam-se em conglomerados, o proprietário particular recuava em importância relativa, sendo substituído pela propriedade anônima; o Estado aumentou sua esfera de ação; medidas preventivas de segurança, eliminação do trabalho de menores, todo esse imenso conjunto de medidas transformativas realizadas ao longo do tempo formava um quadro distinto do anterior, além de transforma-

ções políticas no macrossistema de poder que ampliavam a base eleitoral pela incorporação do voto operário, do feminino e, no caso dos EUA, do voto negro.⁶³

Mais que isso: enquanto a agricultura ainda era atividade economicamente dominante ao tempo de Marx, deixava de o ser ao tempo de Weber. Por outro lado o setor serviços cresce em proporção relativa.

Diante dessas diferenças dá-se a cisão entre os modernizantes. Os heréticos sustentam não ser mais o mesmo mundo. Se “modernidade” tal como usado pelo grupo pioneiro é conceito dependente do processo “industrializante”, abria-se o caminho para sérios questionamentos, porque a industrialização havia superado a si mesma, dando início a uma economia de serviços.

Conseqüentemente, a “modernidade” envelhecera neste quase século de vida. Estaríamos em fase distinta, em plena “pós-modernidade”.

O equívoco de todos eles, “modernizantes” e “pós-modernizantes”, é insistir no velho paradigma da mudança social dentro de uma cultura; não admitir o surgimento de uma nova cultura. Ao permanecerem nessa posição teórica passa a fazer sentido a tese de estarmos entrando em outra fase do processo, a “pós-moderna” ou “pós-histórica”, “pós-burguesa”, “pós-cristã”, “pós-civilizatória”, ou qualquer dos diversos “pós” com que indicam a cisão existente sem mudar o paradigma inicial que decorre do predomínio do Ocidente.

Traduzido para a linguagem dos críticos da “modernidade”, tal como vistos anteriormente, to-

dos esses “pós” nada mais são que o reconhecimento de uma nova realidade cultural. Ao invés de chamá-la simplesmente “cultura da modernidade”, preferem os diversos “pós” com os quais reconhecem “algo” novo no horizonte histórico, mas sempre ligado ao modelo industrializante. O “algo” novo, nesse caso, seria o “pós-industrial” com seus diversos avatares. A inépcia desse argumento tem a força da obviedade.

A Indústria caracteriza-se pelo aumento crescente da produtividade do trabalho. O incremento acumulado da riqueza social faz surgirem novas demandas, espaços de lazer antes inexistentes, profissões novas, decorrentes de um tipo de trabalho que não pode ser considerado sequer “quaternário” para usar adendos à terminologia original de Colin Clark. O “quaternário” ainda é conceito ligado a serviços “úteis”. Sintetiza o surgimento de profissões novas, para atender necessidades de pesquisa e automação, inerentes à complexidade do sistema produtivo.⁶⁴

O que começa a ganhar espaço na cultura da modernidade é outra ordem de serviços, cabíveis numa “quinta” classificação. Serviços “inúteis” sob o ponto de vista do desenvolvimento econômico, ligados principalmente ao lazer, ao cultivo da beleza física, aos imperativos da moda etc... Proliferam numa sociedade que já acumulou riqueza suficiente para gastá-la com atividades que não são, como as “quaternárias”, nem direta nem indiretamente, ligadas a qualquer necessidade de sobrevivência material. Passam a constituir as bases de importante setor da “classe média”, antes praticamente inexistente.

Esta é a dinâmica da “Indústria”; aumentar de tal forma a produtividade que os setores “ociosos” podem surgir de forma crescente sem danificar os resultados finais da produção.⁶⁵

Nessa fase transformativa a “Agrária”, finalmente, recua para o passado.

Entre os “postistas” radicais chega-se a vislumbrar nova utopia; admite-se sermos contemporâneos do “último homem”. Ponto final de largo processo. A história estaria “terminada”.

O argumento possui conotação ideológica tão evidente que não chega a exigir resposta.

O livro de Fukuyama é bom exemplo desse uso ideológico de Hegel com o objetivo de exaltar o capitalismo liberado de qualquer forma de intervenção ou regulação por parte do Estado; tipo de democracia que exclui massas humanas dos benefícios de uma igualdade social que as evidências indicam ser escorregadia e enganosa.⁶⁶

Tal exagero é perfeitamente compatível com a visão dos teóricos modernizantes. Pode ser o seu ponto de chegada. Glorificam um processo que os críticos da cultura pretendem reavaliar.

Não partem do mesmo referencial, não falam do mesmo tema, não se preocupam com os mesmos problemas. Pouco os une; muito os separa.

Homem moderno

Se nos autores dominados pela lógica do processo de “modernização” não se entende o termo

“modernidade” com o mesmo sentido do empregado pelos críticos da cultura, mais confuso ainda é seu uso por parte dos autores que se preocupam com a origem do “homem moderno”.

As preocupações com o chamado *Neue Zeit* (novos tempos) começam a surgir, no Ocidente, desde a Renascença. Tem como referencial não a cultura, nem a economia, mas a história das idéias, das cosmologias. De modo geral é da pena de historiadores que nos chega a preocupação com a origem do “homem moderno”, embora muitos sejam os filósofos que dele também se ocupam.

Anteriormente mencionamos dois deles, Dilthey e Cassirer. Nas obras referidas vemos como as preocupações com o *Neue Zeit* recuam consideravelmente no tempo se tomarmos como referência as épocas estimadas tanto para a Revolução Industrial do século XIX quanto, especialmente, para a cultura do XX.

Também nesse caso há divisões. Não concordam os intérpretes quanto à origem desse “homem moderno”. Há os que a percebem em época remota, surgida do gnosticismo da Idade Média.⁶⁷

Independente de seu surgimento, como seria possível definir “homem moderno” para essa linha de pensadores?

Certamente não como os modernizantes o fazem, ao voltar sua abordagem para os tipos de ação social que explicam a gênese do capitalismo industrial. Muito menos como os críticos da cultura do industrialismo, que o situam no universo da burocratização radical da vida surgido no século XX.

Menos ainda como os teóricos da arte que desenvolvem as teses do “modernismo” e percebem na liberdade criativa do artista contemporâneo a marca de uma personalidade “nova”.

Seria possível definir “homem moderno” dentro dessa perspectiva teórica, como um ser social que não aceita a sabedoria implícita nas tradições, questiona sua validade, desacerta-se com seu presente, decidindo-se a buscar a verdade em novos desdobramentos da ciência e da filosofia, entendidas como formas de conhecimento superiores a tudo o que o passado havia consagrado como “verdade”. Acima de tudo nele percebem tipo humano inquieto, confiante na inteligência humana, na razão, para desvendar os enigmas da vida, solucionando problemas sem respostas na época em que viveram.

Quando uma parte da reflexão contemporânea sobre esse tema volta-se para épocas menos remotas, para o século de Descartes, Galileu, Harvey e Newton, está contradizendo os medievalistas. Sem embargo está tentando o mesmo, a despeito das diferenças quanto à época: revelar as origens da *epistême* que considera básica para o arranque do conhecimento objetivo.

O que os une, a despeito do desacordo quanto a épocas?

Concordam todos em que o “homem moderno” não é filho da “industrialização”. Ao contrário, é seu gerador. Não lhes ocorre igualmente situar no século XX o alvo que procuram. Percebem na cultura desse século o desaguar de processo histórico coerente em suas projeções.

Ao usarem a palavra “modernidade” nesse contexto, e ao falarem de sua origem fixando-a em épocas tão distantes da nossa, o que de fato estão fazendo é referir-se ao tipo de cosmovisão que veio abalar os alicerces da escolástica, as vigas teóricas que sustentaram os séculos iniciais da cultura ocidental, permitindo os avanços da ciência e a eventual aceleração do saber desvinculado da metafísica, voltado para: a indução, a experimentação, a prova dos fatos.⁶⁸

Não falam de nova “cultura” mas de novas tendências e visões filosóficas que começam a surgir no Ocidente. Discordam apenas quanto à fixação desse “momento”. Em nada mais.

Trabalham, portanto, com outro referencial. Nada, em suas posições teóricas, os relaciona com os “modernizantes”; pouco os liga aos críticos da “modernidade”. Por isso não é desarrazoado para muitos deles ver o surgimento da “modernidade” no século XII, com a Universidade de Paris, com Pedro Abelardo, ou no século XIII, com Robert Grosseteste entendido como o verdadeiro paradigma da ciência baseada em pesquisa e experimentação sistemática, nova forma de pensar.⁶⁹ Processo que ganha força, como mostra Cassirer, com os esforços empíricos da filosofia da natureza na pré-Renascença. Já é possível vê-lo nitidamente, quase completo, nas grandes revoluções do conhecimento do século XVI.

Todo esse avanço sintetiza a odisséia do não-conformismo. A obra de homens que se dispunham à aventura do inesperado, à busca sem cessar, enfrentando o dogma, as instituições, a Igreja da épo-

ca, a Inquisição, o desconhecido, muitos deles, a morte.

Abelardo e Grosseteste foram punidos, Bacon encarcerado, Ockam perseguido. Não eram “góticos”, ao contrário; rompem sua armadura espiritual. Mais adiante, com Copérnico, deslocam a Terra do centro do Universo, abrem espaço para a identificação da origem animal do homem, instalam a dúvida e a inquietação.

Na filosofia a entronização da dúvida como início da sabedoria é o golpe de morte no dogmatismo medieval, razão pela qual Petrus Ramus dedica sua vida a atacar a lógica de Aristóteles, baseada no silogismo, ausente da empiria. Ramus a considerava inútil para o esforço de conhecer.

Por outro lado na rebelião contra o Papado é possível notar o estímulo para o esforço emancipador da consciência individual, entregue a si mesma na luta contra o dogma.

Na “Reforma”, Weber vai buscar a origem desse homem moderno, o protagonista do “espírito do capitalismo”.

É importante sublinhar a preocupação divergente desse grupo de pensadores. Notemos a imensa distância que se abre entre ela e a que marca os estudiosos da modernização por um lado, os críticos da modernidade por outro.

Quando, nesses textos, surge a palavra “modernidade”, é claro que pouco tem de comum com a mesma palavra quando usada pelos dois grupos já estudados.

A Alta Idade Média, a Renascença, ou mesmo o século XVII eram séculos agrários. As diferentes

culturas coetâneas eram tão paritárias em termos de poder que o Islão e mais adiante os turcos muçulmanos criavam situações de pânico na Europa.

Os transportes eram similares aos do tempo dos Césares: seja a tração animal seja a força dos ventos a impulsionar as naves vagarosas em suas viagens demoradas.

Considerar como “moderno” esse período de nossa história desloca inteiramente os dois referenciais antes examinados.

Está longe de qualquer “modernidade” cultural, tal como concebida pelos autores do primeiro grupo; está igualmente longe do impulso tomado pela industrialização “modernizante” do século XIX. Fontes de energia não-mecânicas, produção industrial artesanal, “manufatureira”, tendo no homem ou no animal a força propulsora de seus engenhos toscos, era a característica desses tempos “modernos”. Falar de “modernização” nessa época seria pelo menos fora de propósito para os teóricos da industrialização como forma revolucionária de se reorganizar a sociedade. Falar em “modernidade” seria impensável para os críticos da cultura de massas.

“Modernização”, “modernidade” e “homem ou mundo moderno”, portanto, envolvem referenciais não-coincidentes.

Modernismo

E “modernismo”? Que se entende por “modernismo”? Qual seu paradigma?

“Modernismo”, tal como aplicado na literatura especializada, é conceito originado na teoria estética. Pretende significar verdadeira revolução artístico-cultural provocada pelo que se considerou imperiosa necessidade de sintonia entre o artista e os novos tempos.

Na verdade trata-se de um subproduto da “modernidade”. Um de seus múltiplos avatares culturais.

Não nos propomos a seguir a genealogia do movimento e a origem do termo. Outros já o fizeram.⁷⁰

Há certa sintonia entre a perspectiva do modernismo na arte e o ulterior desenvolvimento do braço “modernizante” na teoria social; assim como do niilismo em filosofia. Para estabelecer essa sintonia é imperativo entender o modernismo não necessariamente como a síntese do grande movimento da arte moderna mas como expressão de uma de suas vertentes.

A arte moderna transforma-se em função da dinâmica implícita na “modernidade” entendida como cultura típica. Dessa forma reflete seus dois principais componentes: o otimismo tecnológico e o pessimismo cultural.

O “modernismo” é nome preferencial para um de seus braços: o que se inclina para aceitar o otimismo tecnológico e as conquistas da época como bases de reflexão do artista e apoio filosófico para orientar seus projetos de acordo com concepções da história e do futuro marcadas pela confiança no progresso.

Comparte com os “modernizantes” a tese de ser nossa época “melhor” que a antiga, devendo ser estimulada a força que a impulsiona na direção de um desdobrar histórico feito de utopias.

Sob o ponto de vista filosófico aceita a descrença religiosa e metafísica, em postura similar à do pragmatismo, para se apoiar em critérios da verdade legitimados tão-somente em função dos resultados obtidos.

O homem, para o “modernista”, é um ser que se faz a si próprio, sem apoio de nenhuma divindade. É contingente e disponível. Depende de suas próprias ações para ampliar seu domínio sobre a natureza. É a síntese de “Fausto”.

A individualização da exegese, a descrença na possibilidade de um conhecimento objetivo da realidade circundante os faz indiferentes para com as grandes preocupações históricas da filosofia, seguindo vertente já aberta pelo positivismo quanto à descrença básica na utilidade da pesquisa epistemológica.

O “modernismo” exalta a consciência individual como forma de apreender e sentir a realidade circundante. Como as consciências individuais refletem ideologias, experiências, sucessos e desesperos pessoais, formação cultural própria, até mesmo neuroses particulares, a apreensão não pode ser uniforme. Terá de ser multifária como a vida o é.

O “modernismo”, por isso mesmo, tende a ser “desconstrutivista”. Vê-lo como “movimento” envolve riscos devido a suas múltiplas subdivisões. Não obstante, percebido como expressão da moder-

nidade, é possível dar-lhe um mínimo de unificação, não sendo, nesse caso, incorreto considerá-lo “movimento”.

Alguns cuidados são necessários, no entanto, porque a partir desse posicionamento teórico surge a tendência correlata de fixar sua gênese no tempo.

Como todo “movimento” tem início e fim, esse procedimento corre o risco de colocá-lo entre parênteses histórico, perdendo-se de vista sua conexão sociológica básica.

Steven Conner é bom exemplo desse risco, implícito na perspectiva faseológica. Inclina-se a fixar o início do movimento modernista com o prefácio de Conrad para seu “The Nigger of the Narcissus” ou com o ensaio, mais ou menos coetâneo, de Virgínia Wolff sobre a “Ficção Moderna”.⁷¹

A fixação de tais limites, com datas fatais, indica a perplexidade de seus analistas. Confundem sintomas com causas.

Não se explica por que, muito antes de Conrad e Virgínia Wolff, numa literatura “subdesenvolvida” como a latino-americana, o movimento modernista surge de corpo inteiro a partir da obra *Azul*, de Ruben Dario. *Azul* foi publicado em finais da década de 80 do século passado.⁷²

Analisado com perspectiva sociológica vamos ver que Dario apenas seguia a atmosfera da revolução artística dominante na cultura da época em seu pólo europeu, tentando transplantá-la para a América Latina.

Como entender adequadamente o “modernismo”?

Não necessariamente por ser revolucionário, pois toda arte inovadora o é.

O caráter de “revolução” nas formas de perceber e sentir a vida e o mundo, na forma de relacionar-se com o passado e o futuro, é uma característica da arte. Sob esse ponto de vista correríamos o risco do paradoxo: indicar que “modernistas” foram Giotto e Boccaccio; o primeiro com nova visão da perspectiva, o segundo ao romper com os cânones estabelecidos e escrever poesia em vernáculo ao invés de fazê-lo em latim. Chaucer na mesma época também o fez. “Modernista” teria sido Masaccio em seus afrescos perspectivistas da Igreja de Trinita. Foi Holbein com seus retratos que pela primeira vez tentavam fixar o movimento ao invés de poses pré-fabricadas e estáticas. Foram os gregos da cerâmica negra com a técnica do escoreço e a reprodução de cenas da vida cotidiana.

Voltaríamos a cair na armadilha relativista da qual é importante escapar.

Como filhos de novos tempos, os artistas sempre se antecipam.

Toda arte implica a transformação do gosto que só o artista é capaz de intuir. O objetivo do poeta sempre foi o de, em meio ao fluxo, dar ordem a um corpo da experiência.⁷³ Razão pela qual Wilde se tornou famoso com seu paradoxo de que não é a arte que imita a vida mas a vida que imita a arte.

O “modernismo”, como nome para movimento contemporâneo, poderia ser justificado por ser diferente de movimentos similares próprios da arte, ocorridos em outras culturas ou no passado da Ocidental. Qual é seu estatuto diferencial?

Sua diferença radica na forma de avaliar o novo e defendê-lo em termos ideológicos. Ao fazê-lo, o “modernismo” revela como a transformação da consciência deságua na consciência da transformação, o que não ocorreu com nenhum dos outros movimentos revolucionários nas artes.

Por ser posicionamento otimista quanto ao “novo” resume um problema de atitude que ultrapassa a fronteira da arte, invadindo outros compartimentos da vida social. Ao reconhecer seu caráter abrangente, seus desdobramentos para o ético chegando finalmente ao político, ao sexual, ao familiar, os intérpretes mais lúcidos indicam, sem o querer, sua dependência relativamente a determinado “clima” cultural.

Federico de Onis em sua síntese do lado hispânico do movimento ressalta este aspecto; “O Modernismo é a forma hispânica da crise universal das letras e do espírito, que inicia em 1885 a dissolução do século XIX. Manifesta-se não só na arte mas também na ciência, religião, política, gradualmente nos demais aspectos da vida inteira.”⁷⁴

O paradoxo de Onis é que tal definição pode ser verdadeira, mas pouco define; o que realça é o fato de o “modernismo” ser consequência direta da crise da cultura, de suas repercussões sociais profundas.

Onis, no entanto, o entende como criatura da “modernidade”. O valor da definição é este. Não obstante, falha ao não realçar o lado “consciente” do movimento, vital para sua identidade específica.

Na autoconsciência em relação ao “novo”, entendido como fenômeno transformador desejável,

está seu caráter diferencial. É o que o separa de todos os outros “modernismos”, tornando válido o uso exclusivo do termo para este braço específico da revolução havida na arte do século XX.

Entendido por esse ângulo, o “modernismo” é mais que um problema da arte. É a forma consciente, para muitos a única válida, de relacionar-se com o mundo e a vida. Ela nos chega como resultante do tipo de existência surgido historicamente com a “Indústria”.

Sua origem nas artes, como fenômeno de inspiração estética, o faz sujeito a desvios de interpretação. E o transforma em movimento “elitista”.

Sublinhar a origem do “modernismo” nas artes é reconhecer o caráter de vanguarda cultural do artista. Mas perceber sua relação íntima com as transformações socioeconômicas, acima de tudo nos valores, é esforço prudente. Sociologicamente realístico.

A cada época sua arte; a cada arte sua liberdade foi o lema da Escola da Secessão, sob a influência de Klimt.⁷⁵ De acordo com essa forma de sentir, a “arte moderna”, para ser realmente moderna, teria de sintetizar o encontro do homem contemporâneo consigo mesmo, descobrir seu verdadeiro “ser” histórico. Teria de refletir, na polivalência de estilos e no polimorfismo de suas interpretações da vida, a fragmentação inerente a uma sociedade aberta, livre, sem a unidade axiológica que sempre caracterizou o mundo das escolas de arte existentes nas sociedades pré-industriais. Teria de ser um sub-

produto da “Indústria”, com sua fluidez e rápida mudança social.

No período em que surge a modernidade esse imenso movimento transformador nas artes veio a tomar nomes que refletiam seu traço básico, a confiança no novo: “Jugendstil” na Alemanha, “Art Nouveau” na França, “Modern Style” na Inglaterra e nos EUA.

O novo se impunha como a grande verdade dos tempos. Na grande exposição mundial que se realizou em Paris, em 1900, os impressionistas que haviam sido recusados pelo *establishment* artístico quarenta anos antes, ao tempo de Marx e Baudelaire, sendo forçados a criar seu próprio salão, denominado, como sabemos, “Salon des Refusés”, foram aceitos como destaque. Eram as grandes estrelas. Monet, Renoir, Degas, nomes consagrados. Somavam seus trabalhos aos dos inovadores que os seguiam, os pós-impressionistas.

Paris era apenas um dos centros; havia outros, entre eles Munique, com os trabalhos de Kandinsky e Paul Klee.

A partir deste início do século, as diferentes inflexões, marcando preferências individuais, sobrepunham-se umas às outras.

Se o “impressionismo” ainda poderia merecer o nome de “escola”, a fragmentação que o sucedeu praticamente inviabilizou o nome: cubismo, expressionismo, dadaísmo, futurismo, surrealismo, preparando o caminho para a mais completa subversão do nome “escola”, a partir do fim da Primeira Guerra Mundial, com a imposição do nome genérico “mo-

dernismo”, para abranger a todo o esforço diversificado num único nome inclusivo. A veloz sucessão de experimentos demonstrava sua vitalidade inovadora, seu esforço para captar a vida social em rápida transformação.

Entendido como sintoma da nova cultura, “modernismo” ganha corpo próprio, concreção sociológica; se percebido por ângulo mais restrito, como movimento dotado de certa autonomia, induz a ambivalências e equívocos.

Cantor, sociólogo que o analisa dessa forma, seguindo a pista em aberto pelos teóricos da arte, sumariza suas características, demonstrando um tipo de análise que não vincula “modernismo” à cultura matriz.

Diverge de Onís. O faz, ao contrário, fator importante na gênese da “modernidade”.⁷⁶

Desafortunadamente, essa é tendência comum entre os intérpretes do movimento, colaborando para a mescla conceitual. Isolá-lo como movimento, para a seguir dar-lhe caráter de prioridade como ponto de arranque da revolução cultural é incorreto para sua adequada inteligência. Como “movimento” seu futuro não pode ser diverso do futuro de qualquer “movimento”: o de esgotar-se no tempo, tanto em relação a seu impulso originário quanto a suas premissas originais, epocologicamente condicionadas.

Ao absorver essa ótica de clausura histórica, a crítica tende a ver o “modernismo” como algo representativo de uma fase, fechado no tempo entre um momento genético e outro final. Espécie de pa-

rênteses na evolução da arte. Inevitável, dentro dessa interpretação, prosperar o conceito de “pós-modernista”, para conceituar o que vem “depois” de fechado o parênteses.⁷⁷

Já vimos que foram similares as razões sustentadoras do conceito de “pós-industrial”; agora, em princípios dos anos 70, começava a ganhar circulação o de “pós-moderno”.

A perspectiva faseológica é monótona em suas conclusões. Produz sempre resultados iguais. Inevitavelmente desemboca, em seus esforços teorizantes, na mesma falácia de dividir o que é sociologicamente indivisível.

Entendido como dotado de autonomia o movimento aparece transfigurado.

Padece de alienação similar a que Marx percebe ao analisar o conceito de trabalho: inverte perspectivas. A sociedade surge como sua criatura, não como sua criadora. Além do mais já nasce com caducidade inevitável.

É a miopia sociológica de seus defensores o que permite, não só ao “pós-modernismo” mas aos diversos “pós”, encontrar espaço fecundo para prosperar. Os “postistas” ao trabalhar com origem historicamente fixa, independentizando o movimento de sua gênese cultural, inclinam-se para estabelecer fins rígidos. Nesse caso estão certos de sua superação no fim do mesmo século que o viu nascer.

O mesmo procedimento de desvinculação sociocultural é responsável também por outra característica dos teóricos e defensores do modernismo: seu evidente “elitismo”. Foi um traço genético que

marcou seu início, assim como o “postismo” indicava seu fim.

A entusiasmada afirmação do homem contemporâneo ante um mundo que parecia surgir de suas idéias e de seu trabalho, diferente e muito melhor que o mundo de seus pais e avós, levou Dario, seu antecipador, a ser “modernista” na Nicarágua de finais do século XIX.

Sociedade de camponeses iletrados, de economia rudimentar, monocultora e exportadora de bens primários, a Nicarágua oferecia precário espaço social para qualquer esforço de “avant gardismo” nas pontas superiores da cultura artística. Tal diagnóstico não poderia ocorrer a um “citoyen du monde”, como Dario. Esse refinado artista teria de considerar-se acima e além de suas limitações de origem.

Como intelectual, seu espaço não era só próprio, senão também exclusivo de sua “classe”. “Classe” cuja característica básica era conviver no mundo de espírito, de forma transcultural, trans-histórica, acima de tudo, transnacional.

Como poeta identificava-se com seus iguais, produtos da cultura universal, franceses, ingleses, alemães. Não necessariamente com os latino-americanos, muito menos com os nicaraguenses. Aparentemente, como inovador, sentia-se obrigado a certo tipo de missão, levar o “novo”, o “certo”, o “verdadeiro” em arte, a grupos sociais em desdenhoso atraso, ajudando-os a conceber com mais realismo o futuro diante de todos eles, futuro que pareciam não ter olhos para ver.

Nos grandes Manifestos que marcaram a defesa do movimento, no início do século, a auto-avaliação de seus autores, como profetas de um novo mundo, demiurgos do futuro, é nítida.

Neles está implícita, muitas vezes, explícita, a tese da responsabilidade social do artista como participante ativo no processo de formação das idéias adequadas à criação desse novo mundo, feito de velocidade, ciência, petróleo, ferro e inovações em sucessão.

A partir de 1909, sob a liderança de Filippo Tomasso Marinetti, começam a surgir esses “manifestos”. Um depois do outro.

Os preparados por Umberto Boccioni eram mais claramente indicativos das linhas de força contidas no clima artístico da época, com seus apelos para o abandono do passado e a confiança no futuro.

Neles o artista era percebido como o grande “engenheiro” da modernidade, tornando explícito o que já se continha, desde duas décadas atrás, na lúcida exegese das motivações inspiradoras da “revolução” de Dario.

O ponto 7 do manifesto de 1910 assinado por importante grupo de artistas indica que “o dinamismo universal deve ser traduzido em pintura como sensação dinâmica”.

O artista “é solicitado a expressar o vórtice da vida moderna – uma vida de aço, febre, orgulho e velocidade vertiginosa”.⁷⁸

O otimismo modernizante de Marinetti, Boccioni e seu grupo, exprime esta faceta que conside-

ramos importante no “modernismo”, a de ser afluyente da cosmovisão “modernizante”, produto da ideologia do progresso. É sua característica mais clara. Daí seus toques de otimismo e fé no futuro, a ponto de alguns chamaram-se “futuristas”.

O fato de o “modernismo” ser, na verdade, fenômeno social complexo, reverberações na esfera da arte cuja verdadeira origem deve ser buscada na dinâmica transformativa inerente à cultura da modernidade, o faz exprimir apenas uma e não todas as diversas variantes compreendidas pelo movimento maior, o da revolução da arte moderna em geral. O “modernismo” é afluyente desse rio, embora o mais borbulhante em espumas e ondas.

Justamente por ser apenas um aspecto de movimento mais amplo surgido em consequência da emergência histórica da modernidade, seu otimismo, entendido como traço psicológico de seus pioneiros, acaba sendo fenômeno paradoxal, porque não reflete mais que a visão modernizante, outro avatar da modernidade.

A arte moderna, entendida de forma mais ampla, não aceita esse otimismo. Ao contrário, sendo participante ativa do processo crítico da cultura massificada da modernidade, quase sempre o nega. Só mesmo entre os diversos grupos “modernistas” é possível perceber como prospera essa atitude. De tal forma que se reserva o nome “modernista”, como exclusivo para esse grupo.

O “modernismo”, portanto, não resume o clima contido na transformação artística que surge em resposta aos dramas e perplexidades criadas pelo surgimento historicamente súbito da “modernida-

de”. Deve ser entendido como uma de suas múltiplas manifestações. Acima de tudo deve ser entendido como filiado à corrente ideológica que defende e sustenta as idéias relativas ao endeusamento do “progresso”.

É fácil comprovar a relativa solidez empírica dessa visão reducionista do “modernismo”.

No mesmo período, outras vertentes, contidas nas fases pioneiras de Picasso e Brach, por exemplo, assim como no expressionismo de Klee, Kandinsky e Munch, ou nas pinturas da realidade industrial em Fernand Leger, assim como nos impressionantes “vazios” de De Chirico, afastam-se claramente de Marinetti e Boccione. O que nos revela é exatamente o oposto.

São igualmente revolucionários em arte, mas discordam da filosofia implícita nos “modernistas” de todos os matizes.

Suas preocupações, artisticamente expostas, orientam-se para reproduzir os dramas existenciais do homem-massa, cujo destino histórico questionam ao invés de enaltecer. A esse homem industrial solitário diante de si mesmo, burocratizado, alienado por uma vida social marcada pela racionalidade de meios, o desencanto e o niilismo, dirige-se à literatura de Kafka, de Joyce, Jack London, Conrad, Lawrence, Gide. Assim como nos quadros de Nolde, Kandinsky, Munch, Eric Heckel, Ernest Kirchner. Na famosa tela sobre a “cidade incendiada” de Ludwig Meider, seu caos de formas, sombras e cores em meio ao fogo devorador, é o retrato de uma cultura urbana desorientada por suas próprias perplexidades.

Estamos muito longe do otimismo dos modernizantes, do ufanismo dos modernistas.

Mais adiante Camus e sua perspectiva do absurdo da existência indeterminada prossegue os avanços niilistas desse braço da arte moderna.

Nessa polaridade, a combinar de forma conflitante teses dos otimistas modernizantes com as dos pessimistas culturais, é possível separar o “modernismo” das outras vertentes da arte moderna que não podem se sentir confortáveis com sua ideologia do progresso.

O traço comum à grande transformação da arte moderna, da qual o “modernismo” seria expressão, é o fato *sui generis* de ganhar plena consciência das transformações. Nunca existiu em nenhuma manifestação artística de culturas pré-modernas. Expressá-la pela vertente positiva ou negativa não impede os dois braços em conflito ideológico de aceitar a mudança como fenômeno normal nessa nova cultura.

“Normal”, no caso, seria o intrinsecamente revolucionário. Se toda arte implica filosofia, a arte moderna, acima de tudo em sua versão “modernista”, sintetiza uma filosofia de vida; o preconceito contra o preconceito é seu traço saliente.

“Modernista”, sob esse ponto de vista, é conceito que pode ser aplicado a quem rejeita a tradição em favor do experimento; quem assimila o novo como desejável não só por ser “novo”, independentemente de seus méritos artísticos, atitude do braço “otimista”, mas porque só o novo pode captar o fluxo veloz do acontecer num mundo que se altera a todo instante de forma radical. Se esse mundo é

visto como dominado por valores questionáveis e circunstâncias problemáticas, como se percebe surgir da arte produzida em seu pólo de imantação “pessimista”, a arte dos anti-heróis kafkianos, dos desengonçados “retratos” de Picasso, da perplexidade existencial dos personagens de Pirandello, é sem dúvida o nosso mundo.

Buscar conscientemente o “novo” como forma de expressão é o que os une.

“Modernista”, portanto, em seu sentido ampliado e não mais de escola artística, seria quem aceita a violação de regras éticas e estéticas em nome das necessidades de um presente em que “tudo se esfuma”, para assim defini-lo como presente; é quem afinal rejeita qualquer restrição à liberdade de viver e de criar, procurando esforçar-se para captar o que de fato existe na sociedade e como seus vetores influem ou devem influir na vida de cada um de nós.

Por isso mesmo nota-se certo normativismo ético no grande movimento da arte moderna, como atitude ante a vida social, bifurcando-se, como notamos acima.

Com o “modernismo” propriamente dito, toma o caminho do otimismo tecnológico e futuroológico de Marinetti e Boccione. Quando sucumbe à impressão pessimista que vem causando em tantos as consequências da modernidade, assume as silenciosas denúncias e dramáticas catarses que percebemos em Kafka, Picasso, Brach, De Chirico, ou nos expressionistas alemães.

De qualquer forma há sempre uma *paideia* implícita na atuação da arte moderna, sendo esse fato

outra das maiores diferenças que existem entre “nosso” modernismo e o dos antepassados.

Para os objetivos deste estudo percebe-se como o emprego do termo “modernismo” denota fenômenos que divergem dos examinados pelas outras posições. Divergem mesmo dos teóricos com os quais muitos deles tanto sintonizam, os da “modernização”.

Justamente por ser inclinado a uma filosofia da história futurista e otimista, esses artistas do “modernismo” demonstram, por exemplo, tendência para perigoso descompromisso com o solo sociológico de onde brota sua arte.

É nesse ângulo de visão que entram em conflito aberto com os teóricos da “modernização”.

Por exemplo: é considerado não só viável senão também imperativo ético ser “modernista” em pleno subdesenvolvimento, fenômeno revelado, de modo mais nítido, pelo braço latino-americano.

Não só os seguidores hispânicos de Ruben Dario o consideraram. Também entre os brasileiros, com sua “Semana da Arte Moderna” em São Paulo, no início da década de 1920, imaginava-se como possível, em sociedades agrárias, subdesenvolvidas, romper a incompatibilidade estrutural, ser moderno, por ato subjetivo de vontade. Semelhantes sociedades não eram percebidas como incompatíveis para nelas florescer o movimento “modernista”.

A indiferença para com a força condicionante das realidades socioeconômicas é perspectiva inaceitável pelos teóricos da “modernização”. Nenhum deles pode admitir a possibilidade de “saltos” sociológicos. A “Modernização” socioeconômica é

concebida como fenômeno complexo, gradualista, desenvolvendo-se lentamente no tempo, por fases dependentes do processo de desenvolvimento econômico.

Rostow o sintetizou em seus trabalhos dos anos 60 sobre os “estádios” do desenvolvimento.⁷⁹ Para esses cientistas sociais é impossível ser “moderno” em meio ao atraso.

Para os pensadores estetizantes do “modernismo”, cuja ênfase é mais subjetiva que objetiva, tal relação pode e deve ser rompida, fazendo da vanguarda artística importante alavanca para a mudança de valores e atitudes. Tal vanguarda independente de qualquer pré-requisito.

Eventualmente pode conduzir, pela dinâmica das idéias, a um clima de opiniões favorável ao desenvolvimento. Os teóricos “modernistas”, pelo menos em sua vertente otimista, são sempre dotados de forte perfil idealista.

Ser “modernista” no Brasil dos anos 20 ou na Nicarágua dos anos 80 do século passado seria um imperativo da consciência por um lado, um manter-se sintonizado com as artes, por outro.

Se esses teóricos da arte moderna rompem com os defensores da “modernização” devido à sua forma de conceber o papel da arte como alavanca dos valores, rompem mais fortemente ainda com os críticos da modernidade.

O espaço de discordâncias se amplia porque nesse setor do pensamento predomina o compromisso com a referência histórico-cultural, com as angústias decorrentes do surgimento da “nova cultu-

ra”, sentimento que não se compõe com a agenda dos modernistas empenhados em acelerar a aceitação das novas formas de vida.

Destarte, os críticos da modernidade percebem no “modernismo” atitude discutível. Não só o otimismo básico é radicalmente contestado, senão também a pretensa defesa da liberdade criativa das artes não pode ser percebida senão como sintoma da crise geral da cultura.

Lembre-mos de que assim o viu Onís.

Os críticos da modernidade só valorizam, como pertencentes à mesma família intelectual, a minoria negativa e pessimista que faz da arte expressão de sua ansiedade quanto ao presente e de seu medo quanto ao futuro. Nela percebem a tentativa de captar a verdade sociocultural básica.

Mas estes não são propriamente “modernistas” na acepção de Marinetti e Boccione. Nem da “Semana” brasileira ou dos hispânicos seguidores de Dario. Não se rotulam dessa forma. Nem se importam com a tiragem de suas obras, com a ressonância social de seus trabalhos. São silenciosos eremitas da cultura, desgarrados do rebanho, isolados em sua solidão existencial, nadando na contracorrente da euforia modernizante da qual os “modernistas” são expressão nas artes.

Entre os críticos da modernidade há certa melancolia na avaliação dos “modernistas”.

As glórias traduzidas pela síndrome do *best seller* ou das inovações que ganham notoriedade súbita, sucedendo-se velozmente, umas às outras, são interpretadas como mutilação das artes vitima-

das pelos valores dominantes nessa sociedade: o consumismo, o negociismo, o modismo, a busca de promoção social e afirmação pessoal a qualquer custo. Não é a vitória do artista; é a derrota da cultura que o gerou. Não foi por outra razão que Kafka, na hora de sua morte, implorou para que fosse destruída toda a obra por ele escrita.

Se para os modernizantes, o fato de surgir em pleno subdesenvolvimento só pode ser entendido como mimetismo com fortes conteúdos alienantes, sem nenhuma referência sociológica, para os críticos da modernidade é exatamente o oposto: evidencia a extensão já atingida pela devastação cultural da “modernidade”.

Nos três casos, portanto, concluímos haver diferenças acentuadas no uso do substantivo “modernidade”.

Ao restringi-lo a comparações entre ênfases artísticas, os modernistas não só se separam dos outros teóricos senão também avançam, com força total, pelo universo de conceitos faseológicos armado pela vertente “pós-moderna” que surge com Hassan e Lyotard.⁸⁰ Ao aplicá-lo a processos socioeconômicos específicos os modernizantes reduzem seu uso a aspectos particulares e típicos desse processo. Ao aplicá-lo apenas para definir aspectos críticos da cultura moderna, os teóricos da modernidade assumem posição à parte relativamente aos dois outros.

Quanto ao outro grupo examinado, o dos pensadores preocupados com o surgimento do homem ou mundo moderno, as discordâncias são bem visíveis.

O “modernismo” do século XX é, para eles, irrelevante. Quando admitem o “modernismo” em arte, o fazem sob a perspectiva relativista clássica, relacionando-o com fases ou momentos de uma determinada cultura, no caso, a Ocidental, diluindo o sentido dado ao termo pelos teóricos da arte moderna. Assim como não admitem o surgimento de nova cultura, nem as vantagens de um progresso que pode ser sintoma de decadência, como tantos outros o foram, antes do nosso.

Em síntese, é possível indicar que “Modernismo”, conceito surgido e desenvolvido no universo das preocupações estéticas, como uma das vertentes em que se desdobra o fenômeno mais complexo da “arte moderna”, afasta-se dos outros três por eixos teóricos bem nítidos em suas diferenças de abordagem e seus referenciais de análise.

Conclusão

Com a análise do “modernismo”, encerramos nossa jornada. Procuramos mostrar as sérias imprecisões no uso do conceito de “modernidade” no pensamento contemporâneo.

Cumpra indagar: qual a importância desse esclarecimento?

Consideramos imensa. Não se trata de problema detalhista, meramente formal, ou taxonômico. É decisivo para orientar e esclarecer o tipo de debate crítico a ser travado relativamente a nossa perspectiva de correção do presente curso histórico.

Ao reservar o uso de “modernidade” apenas para os pensadores que se orientam pela crítica da cultura surgida com o industrialismo de massas, nega-se validade técnica ao uso do mesmo termo como sinônimo de algo que lhe é substancialmente estranho.

Só nesse grupo admite-se a crise contemporânea. Só nesse grupo percebe-se a necessidade corretiva. Só nesse grupo alijam-se os sintomas que podem traduzir o início da desagregação da vida social organizada, se medidas adequadas não forem tomadas pelas elites de poder.

Para eles, a sociedade nos impele por rumos pré-traçados, dentro da lógica do desenvolvimento auto-sustentado. Entregue a si mesmo não poderá haver corretivos. Por outro lado, se insistirmos na linha da aceleração do processo, defendida pelos modernizantes, só iremos complicar ainda mais as possibilidades em aberto pelo futuro próximo.

O processo tem lógica imperativa, lógica que os modernizantes só fazem legitimar.

A necessidade cumulativa de ampliação perece do nível de emprego e de renda leva à indução do consumo e à legitimação de certas motivações necessárias a essa indução. Sem consumo ampliado não há produção ampliada; sem produção ampliada não há emprego. Deixa-se de atender a uma população em incremento assustador. Fecha-se o círculo vicioso.

Tais imperativos de investimento e diversificação produtiva isolam como objetivo supremo o logro da saúde econômica da empresa e da classe

que a dirige, seja do setor público ou privado, tornando-as não só insensíveis senão também inimigas dos que defendem o equilíbrio ecológico e a possibilidade de se manter a vida no futuro.

A crítica é a única arma. Embora pareça haver cada vez menos ouvidos para ela. Tudo colabora para reforçar a posição, digamos, pragmática, dos teóricos da modernização. O processo de desenvolvimento, tal como concebido historicamente, sem modificações de rumo ou de ênfases, é sua meta básica. O ensino especializado, fragmentando o homem, surge como desejável por ser decorrência dela.

Por outro lado, a necessidade de ganharmos a vida em luta competitiva e difícil impõe-se à dialética do existir no mundo.

A consequência é o abandono gradativo do ensino humanístico, da visão filosófica, substituído pelo *know how* técnico, a preparar hoje o “cyborg” de amanhã. Não há outra forma de garantir o incremento da produtividade industrial.

Parece claro que tal sociedade merece ser repensada de modo radical é a posição dos críticos da modernidade. Dificilmente poderíamos transformá-la em modelo ideal, tão evidentes e claras são suas dificuldades de sustentação histórica.

Não temos como indagar de nossos filhos e netos se estariam de acordo em se tornarem esse tipo de homem. A viver suas vidas pré-programadas por computador, formados por influência da engenharia genética.

A julgar pelos distúrbios psicológicos apontados anteriormente e os muitos que não vemos porque se escondem no recesso deprimido de cada um de nós, semelhante processo parece nos conduzir para bem longe do modelo da utopia.

Não obstante o novo homem está por chegar. Será peça de vasta engrenagem industrial, com seu saber reduzido ao trabalho para o qual irá destiná-lo uma sociedade totalitária em seus fundamentos.

Por tudo o que nos assombra e nos empurra, por trás de nossas costas, a crítica é nossa única arma de luta.

Habermas parece correto ao defender a necessidade de completar o projeto da Ilustração. Seu equívoco é reduzi-lo à dimensão implícita no debate filosófico quando o centro do dilema é a reorganização prática da sociedade.

O que está sendo feito, empurrado pela dinâmica de um dia-a-dia tumultuado por avalanche de problemas, representa corretivos tópicos, quase sempre retardados, ou incompletos.

Por isso a crítica radical, com sua inevitável influência induzida por sobre os componentes dos centros de poder, preocupados em garantir suas eleições, é a única arma disponível, na hipótese de ganhar pouco a pouco a consciência das massas expostas aos rigores dos desafios.

Há que se começar. Pela via da razão crítica será possível clarear o campo de estudos, reorientando o esforço compreensivo, fazendo-o chegar à juventude, herdeira deste mundo que estamos a construir.

A mescla de conceitos dificulta a tarefa. Por isso tem de ser denunciada. Dificulta, acima de tudo, porque confundindo modernidade com modernização atira perigosa névoa teórica por sobre o problema em exame. Ninguém pode ser contra o desenvolvimento econômico. A questão não é esta. A questão é: de que tipo de desenvolvimento econômico devemos falar? De um desenvolvimento cego às consequências ecológicas, estimulante do crescimento descontrolado da demografia, concentrador de renda, estimulante da miséria que cresce em sua periferia?

É inevitável que o lado crítico, por desafiar as consequências do desenvolvimento tal como concebido e aceito no industrialismo de massas, sofra considerável abalo.

Fugindo-se à reflexão sobre a cultura e ao exame de corretivos possíveis, ficamos mesmerizados por nosso modelo, metidos dentro de nossas pobres opções. Estreita-se perigosamente o cone de visão.

Ao deslocar o dissenso para o campo da neurose o sufocamos de modo autoritário, obedientes aos valores legitimados por um processo de desenvolvimento que pode e deve ser alterado.

Não é mais necessário, no nível da tecnologia atual, montarmos esse modelo sustentado pelo consumo de combustíveis fósseis.

Só o fazemos devido ao espaço de miopias em virtude do jogo de interesses objetivos na conservação do modelo por um lado, e ao precário entendimento das implicações socioculturais, ecológicas e

psicológicas que estamos a legar para as próximas gerações, por outro.

Passamos a considerar truismo sóciohistórico o fato de termos, necessariamente, de seguir com o mesmo modelo desenvolvimentista.

Na verdade é possível alterá-lo se nos dispusermos a usar a “invenção do método de inventar” de modo a produzir alternativas técnico-econômicas.

Em função desse objetivo o esclarecimento do discurso, devido às sérias complicações conceituais existentes, surge diante de nós como passo imediato e importante.

Mantida, como valor dominante, a euforia anestesiante dos modernizantes, ou “modernólatras”, sem alterações corretivas, não se permite a ampliação do espaço crítico.

Destarte, é comum ao discurso cotidiano falarmos de “modernização” com orgulho. Todos parecem desejá-la, para suas modas, estilos de vida, empresas, instituições, sociedades.

Não aceitam a necessidade de ajustes. Nem de se alterar ritmo ou forma. O processo, legitimado por essa ideologia, acelera sua lógica interna. A indústria atual depende de investimentos, muitos deles ainda não-amortizados e outros, como os já feitos no importante setor do petróleo e do carvão, altamente rentáveis. A ideologia esconde o pragmatismo que a suporta.

O que vem a gerar no espaço do cotidiano, pelo menos entre seus crentes mais austeros, são seres “prometeicos”, seguidores não-conscientes de

Hegel, religiosos no fundo, por crerem num destino pré-traçado no rumo do Paraíso tecnológico.

Adam Smith com sua neodivindade, a “mão invisível”, é um de seus profetas, porque nessa “mão” concentra-se a “astúcia da história”, corrigindo, dialeticamente, qualquer equívoco eventual de percurso; talvez sejam até Mandevillianos éticos devido à silenciosa complacência para com nossos vícios pessoais e sociais, entendidos como formas de caminhar em busca da “virtude” final.⁸¹

Os “modernistas”, por outro lado, estão inseridos em seu mundo próprio. Como parte do grande movimento transformador das artes modernas, são fragmentados. Com suas vanguardas elitistas bem plantadas no solo subdesenvolvido são transplantadores de valores modernizantes, não são críticos da modernidade.

Entre os teóricos do “homem moderno” a preocupação é radicalmente diversa. Não nos ajudamos em nada. O que seus estudos eruditos buscam é a origem desse homem em tempos remotos, que não são os nossos. Não os preocupa a crítica à cultura que surge com o industrialismo de massas.

Somente entre os pensadores que se voltam para os problemas criados pela nova cultura seria possível encontrar espaço para a correta discussão sobre os problemas da “modernidade”.

Nesse grupo específico de pensadores o fenômeno é analisado com cuidados e o termo ganha conotação própria.

Esta é a importância de esclarecermos o discurso já que nos quatro grupos aparece a mesma palavra, “modernidade”.

Em função do processo de conduzir nossa mudança social e tecnológica de forma institucionalizada, podemos alterar nossos rumos ou pelo menos reformulá-los de modo mais benigno às futuras gerações.

Já temos tecnologia para isso e a possibilidade de disseminá-la rapidamente. A “Galaxia de Gutenberg” não foi dissolvida. Livros e estudos críticos surgem todos os dias; a esse fato aliam-se os novos meios de comunicação que nos permitem mudar valores e atitudes rapidamente.

Mas pouco será feito se a crítica se envolver em brumas; se não soubermos do que estamos falando. Por isso o debate esclarecedor parece imperativo de nossa geração. Não só sob o ponto de vista intelectual senão também ético.

Não temos tempo a perder quando nos aproximamos de um novo século com a ameaça de uma população mundial a dobrar de dimensões de 34 em 34 anos.

Seremos cerca de 20 bilhões a meados do próximo século. As soluções não podem tardar.

Se a linguagem é uma “forma” de captar o real, é necessário que seja clara para sabermos identificar a que tipo de “real” estamos nos referindo.

A “forma” implica fronteira. Coloca o dilema dos limites. As histórias podem ser escritas de muitas “formas”, por isso sempre levantam esta grande

questão esquecida por nossa euforia “romana”: a questão dos limites, ou do que Koselleck chama de “futuros passados”.⁸²

Por ação ou inação geramos “fronteiras”. Seguir caminhos com retornos impossíveis devido à nossa miopia decisória é o destino de cada vida. E o de cada civilização. O industrialismo de massas não pode ser revertido mas pode ser corrigido em muitos aspectos importantes de modo a gerar um “futuro possível” que seja existencialmente viável.

A “racionalidade de meios” nele predominante nos condena a aprofundar o modelo atual. A não repensá-lo. A deixá-lo intocado em suas linhas básicas. É racionalidade indispensável para mover as esferas específicas da produção e da pesquisa. Dificilmente poderia ser o paradigma de nosso refletir sobre a vida porque nesse caso nela nos envolvemos sem perceber o futuro que construímos com esse envolvimento cego.

Na racionalidade orientada por valores estaria o outro lado de um comportamento adequado. Como estimulá-la? Os elementos motivadores estão cada vez mais rarefeitos, mas nem por isso devemos desistir.

O trânsito crítico entre diferentes “racionalidades” é justamente o que se contém, implícito, nos estudos da “modernidade”, já que os “modernizantes” são adeptos da racionalidade de meios. Tudo que lhes interessa é discutir métodos e sistemas produtivos capazes de acelerar o desenvolvimento, mais, cada vez mais rápido, sem alterar o modelo, devido aos custos dessas alterações.

Derradeiro esclarecimento é necessário, relacionado a outro modismo perturbador.

Trata-se do conceito de “pós”, ao qual dedicamos algumas críticas. O nevoeiro se adensa quando se usa esse conceito para indicar a superação da modernidade. É conceito desviacionista.

Justifica-se a ironia de Habermas contra os que já vêem “pós” quando estamos em pleno “ainda”.⁸³

Por todo esse imenso cipoal teórico que impede nossa marcha no sentido da reflexão crítica, julgamos oportuno propor o reexame do assunto. No momento em que for claramente perceptível o que está implícito nos diversos usos do termo “modernidade” será possível ver como é impreciso estabelecer a sinonímia entre modernidade, modernização, homem moderno e modernismo.

A partir desse ponto, teríamos condições de desfazer o emaranhado do discurso contemporâneo e orientar com clareza nosso processo compreensivo.

Notas

- ¹ Ernest Gellner propõe revisão dos processos de transformação histórica. Contesta a trivialização do conceito de “revolução”. O que observa na história são duas verdadeiras revoluções, a que constituiu a civilização sedentária, com domínio sobre as fontes de provimento, a “Agrária”, livrando-nos do nomadismo em busca de alimento, e a que deu início à “Indústria”, com modificação nas fontes de energia e no aumento consequente do poder das forças produtivas. Ambas foram “Revoluções” em seu sentido pleno: transformação radical e completa da vida humana. As outras foram transformações ocorridas em função do processo de “mudança social”, mais ou menos traumáticas, mas não foram “revoluções”. Este é o sentido do termo aceito neste texto. (Cf. GELLNER Ernest, *Plough, sword and book; the structure of human history*, Univ. of Chicago Press, 1988, pp. 16-17; ver também o seu *Thought and change*, Nova York, Columbia Univ. Press; a mesma linha é seguida por BLACK C. E., *The dynamics of modernization*, Harper & Row, Nova York, 1966, pp. 2-4.)
- ² OSBORN Harold, *Estética e teoria da arte*, 3ª ed., Cultrix, São Paulo, 1978, p. 29; Osborn vê no paleolítico a gênese do homem moderno.
- ³ Ver a introdução de Robert M. Wallace ao importante livro de BLUMENBERG Hans, *The legitimacy of the modern age*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1983, p. 13.
- ⁴ Os relativistas histórico-sociais, a começar por Danilewsky, defendem essas posições, sendo que O. Spengler em seu clássico *A*

decadência do Ocidente já nos vê em plena desagregação como cultura justamente por haver atingido “nossa” modernidade possível; sobre o tema ver o trabalho de síntese de Pitirim Sorokin, *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis*, Aguillar, Madri, 1956. Sorokin é também um relativista convicto. Comete o equívoco de começar seu trabalho mostrando que só em “épocas de crise” é possível a reflexão sistemática. Não é atento para o fato das crises anteriores, em todas as culturas históricas, não terem gerado a “Sociologia”, “autognose social”; delas não surgiu nenhum pensamento reflexivo sobre a sociedade.

- 5 Cf. de Daniel Lerner o texto preparado para a *Enciclopédia de ciências sociais*, “Modernization”, vol. X, pp. 386-395.
- 6 A observação é de Marshall Berman, em crítica ao relativismo de Baudelaire. Ver seu estudo *All that is solid melts into air; the experience of modernity*, 2ª ed., Penguin Books, Nova York, 1988, p. 133.
- 7 Lerner, op. cit., p. 386.
- 8 O método da “Begriffsgeschichte” foi proposto por um grupo recente de intelectuais alemães no qual desponta Reinhard Koselleck. Ver sobre o tema seu trabalho “Begriffsgeschichte and social history”, publicado em sua coletânea de ensaios *Future past; on the semantics of historical time*, MIT Press, 1985, pp. 73-91. Quanto à babel semântica no tratamento de “modernidade”, as evidências são abundantes, quase florestais. Koselleck não escapa ao recuar ao século de Descartes para nele fixar a origem do fenômeno. De tão comum é incorporada aos estudos sobre o tema de modo, diríamos, “natural”; autores como J. Habermas, *Moral consciousness and communicative action*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1990, p. 17, recuam ao XVIII assim como John F. Randall, *Origins of modernity*, Univ. of Wisconsin Press, 1987 e Gianni Vattimo, *The end of modernity; nihilism and hermeneutics in post modern culture*, John Hopkins Univ. Press, Baltimore, 1988, pp. 5-7 e 100; o sociólogo Anthony Giddens, em seu *The consequence of modernity*, Stanford Univ. Press, Calif., 1990, p. 2, também recua três séculos; outros, como iremos ver adiante, recuam ainda mais.
- 9 Cf. BAUDELAIRE C., *The painter of modern life and other essays* trad. e ed. por Jonathan Mayne, Phaidon, 1965, pp. 1-5.
- 10 “O tudo que é sólido se esfuma” é passagem famosa do *Manifesto comunista*. Foi usada como título para a obra sobre a “modernidade”, escrita por Marshall Berman, referida mais acima.

- 11 Cf. SMITH Adam, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, ed. de 1981, Liberty Classics, Indianápolis, vol. I, p. 20.
- 12 Sobre o tema ver de WILLIAMS Raymond, *Culture and society: 1780-1950*, 2ª ed., Columbia Univ. Press, Nova York, pp. 13-20. Todo o livro é, na verdade, dedicado ao tema através de comparações de textos-chave do período considerado. O enriquecimento da linguagem devido a modificações na estrutura do conhecimento científico e filosófico é largamente desenvolvido no trabalho monumental de MERZ John Theodore, *A history of european thought in the nineteenth century*, Gloucester, Mass., ed. de Peter Smith, especialmente no vol. III, pp. 5-33; Cf. HABERMAS, J. que também se refere ao fenômeno em seu *Knowledge and human interest* e Koselleck preocupa-se com ele em seus estudos acima referidos.
- 13 O “industrialismo”, sistema a-ideológico, com demandas im-pessoais que apontavam na direção da especialização crescente, fragmentação do trabalho, segmentação da produção, foi percebido como tal por Adam Ferguson e mais adiante por Max Weber. O termo parece ter sido usado pela primeira vez por Carlyle. Marx teve visão precária de suas imposições como sistema. Tanto que na sua *Ideologia alemã* surge a famosa passagem em que Marx define o projeto socialista de um trabalho não-alienado, total. O homem trabalharia uma parte do tempo, pescaria à tarde e escreveria crítica literária à noite. Não se tratava apenas de sonhos juvenis. Em *O capital*, trabalho de sua maturidade, o conceito ressurgiu com mais força ainda. Ver *O capital*, 6ª ed., Livro I, vol. I, Rio de Janeiro, Civ. Brasileira, 1980, pp. 86-287 e pp. 352-353; ver também na *Misère de la philosophie*, ed. Sociales, Paris, 1974, p. 100 ss. Marx sustenta que a divisão especializada do trabalho industrial transforma o homem em “hilota”, reproduzindo qualificativo já usado por Adam Ferguson em suas críticas ao industrialismo. O problema teórico não resolvido por Marx era o de imaginar que o “industrialismo” só é danoso e especializante quando sob organização capitalista. Por algum efeito motivador mágico, no socialismo esses males seriam sanados, em sua forma de ver. É clara essa visão às pp. 528-559, vol. I. A perspectiva romântica da Idade Média, de suas guildas e corporações, característica acentuada do “romantismo” deste século, talvez tenha sido responsável pelo toque nostálgico de Marx. Ver suas observações, evadas de nostalgia, vol. II, p. 411, pp. 583-584 e pp. 830-832.
- 14 Ver de BERMAN M., op. cit., pp. 131-132.

- 15 Para o conceito de "modernolatria" ver de HULTEN Pontos, *Modernolatria*, ed. Modena Musset, Estocolmo, 1966.
- 16 Ver de BOUILDING Kenneth, *The meaning of the twentieth century: the great transition*, Univ. Press of America, Inc., reedição de 1988, Nova York, p. 10, para a divisão referida entre pessimistas e otimistas, por ele chamados de "doomsters", ou profetas do caos, e *cornucopians* ou crentes no desdobrar infinito do futuro a nos prover benesses crescentes.
- 17 HABERMAS J. suspeita do uso equivocado do termo. Mas não avança em sua solução. Ao contrário, insiste no equívoco. Além do texto já citado mais acima, ver seu específico, *The philosophical discourse of modernity: Twelve lectures*, 4ª ed., MIT Press, Cambridge, Mass., 1990, p. 72 entre outras, confunde "modernidade" com "mundo moderno", e pp. 51 e 53 afirmam e reafirmam que Hegel iniciou o discurso da modernidade. Ao situar a "modernidade" como tendo surgido com Kant, e ter seu discurso iniciado por Hegel, Habermas nos desorienta de modo completo. Para Stephen Toulmin, ver *Cosmopolis - The hidden agenda of modernity*, Mac Millan, Nova York, 1990, especialmente pp. 5-44. Mas o fato de Toulmin recuar ainda mais do que Habermas e situar a gênese da modernidade no século XVII porque nele surgiu a ciência moderna e a idéia correlata de uma cidade racional, a *Cosmopolis*, é, pelo menos, imprecisa, para usar qualificativo suave; para LEGOFF Jacques, ver o seu "Antigo/moderno", *Enciclopédia Einaudi*, vol. I, Porto, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1984, pp. 370-392; ver também o estudo do professor BRUNNER José Joaquim, *Los debates sobre la modernidad y el futuro de América Latina*, Montevideu, CLAEH, 1987, no qual a suspeita da confusão terminológica é clara mas a solução é confusa.
- 18 Sobre o impacto das transformações inauguradas pelo modernismo de Aknathon ver o extenso capítulo a ele dedicado por WHITE Leslie A., "The science of culture; a study of man and civilization", Farrar, Straus e Comp., Nova York, 1949, pp. 233-281.
- 19 BARZUN Jacques, *Classic, romantic and modern*, Univ. of Chicago Press, Phoenix ed., 1975, p. 2 e pp. 155-168.
- 20 Ver CURTIUS E. R., *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, apud. Le Goff, op. cit., p. 390.
- 21 Ver os textos do famoso inquisidor Bernardo Gui, in WAKEFIELD Walter Leggett e EVANS Austin P., *Heresies of the high middle ages*, Columbia Univ. Press, Nova York, 1969, p. 377; ver também in MAC LUHAN, "The Gutenberg galaxy; the making of typographic man", Univ. of Toronto Press, 1962, op. cit., p. 81.
- 22 Sobre o tema ver de MANDROU Robert, *From humanism to science; 1480-1700*, Penguin Books, Nova York, 1978, pp. 67-82.
- 23 Sobre a polêmica ver em Artusi, *Della imperfettione della musica moderna*, Veneza, 1600, citada in ABRAHAM Gerald, *The concise Oxford history of music*, Nova York, Oxford University Press, 1979, p. 267.
- 24 Ver ABRAHAM Gerald, *The concise Oxford history of music*, op. cit., pp. 117-137.
- 25 Sobre o tema ver, entre tantos outros, de WILLEY Basil, *The seventeenth century background: the thought of the age in relation to religion and poetry*, 2ª ed., Doubleday & Co., Garden City, Nova York, 1953.
- 26 Sobre a "Querela dos Antigos e Modernos" ver de BURY J. B., *The idea of progress: an inquiry into its origin and growth*, Dover, Nova York, ed. de 1987, pp. 78-97. Na verdade a "querela" é mais antiga do que nos expõe Bury. Antecede o século XVII. Mac Luhan considera que a cisão "antigos" e "moderni" já surge no século XII; ver de MACLUHAN Herbert Marshall, "Gutenberg Galaxy", op. cit., p. 101; a diferença agora era o sentido "positivo" dado ao "moderno", sentido que não existia antes.
- 27 Ver HEGEL G. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, ed. Rev. de Occidente, Argentina, Buenos Aires, 1946, pp. 125-127 do vol. I e 294-411 do vol. II.
- 28 Ver de VOEGELIN Eric, "Order and history", vol. I, *Israel and Revelation*, 6ª ed., Louisiana State Univ. Press, Baton Rouge, 1986, p. 9.
- 29 Ver HABERMAS J., "Philosophical discourse", op. cit., p. 16.
- 30 A expressão foi usada por Joseph Glanvill em seu *Vanity of dogmatizing*, escrita em 1661, p. 227. Em seus estudos sobre o século XVII Willey sustenta o pioneirismo de Glanvill no uso da expressão. Ver de WILLEY Basil, "The seventeenth century background", op. cit., p. 174.
- 31 Ver WHITEHEAD A. N., *Science and the modern world*, Free Press, Nova York, 1967, p. 96.

- 32 Para o conceito de "pós-industrial" ver dados em BELL Daniel, *The coming of post-industrial society*, Basic Books, Nova York, 1973, pp. 12-40.
- 33 Para o conceito de "cultura filial" em Arnold Toynbee ver o seu *Estudo de la historia*, Emece ed., Buenos Aires, 1951, vol. I, pp. 74-87.
- 34 Ver de JAMES Bernard, *The death of progress*, Alfred A. Knopf, Nova York, 1973; ver também de ARON Raymond, *Progress and desilusion; The dialectics of modern society*, Frederick Praeger, Nova York, 1968, pp. 141-222.
- 35 Ver o prefácio de Alain Tourraine ao livro de BIRNBAUM Norman, *Beyond the crisis*, Oxford Univ. Press, Mass., 1977, p. 3.
- 36 Tourraine, op. cit., p. 3.
- 37 Ver Wiener, *Cibernética*, Cultrix, São Paulo, 1968, pp. 36, 176-183; para Veblen ver seus textos in *The portable Veblen*, ed. por Marx Lerner, Viking Library, 1977, pp. 335-348, sobre a disciplina da máquina, pp. 438-466 sobre a unilateralidade dos técnicos e sua anestesia ideológica e pp. 507-538 sobre o destino das chamadas ciências sociais e humanas perdidas numa teleologia que escapa a todos; antecipações conhecidas foram feitas por Tocqueville, Ferguson e pelo próprio Adam Smith. Sobre a crítica adicional, feita de forma persistente entre grupos de elite, à época de Tocqueville, ver as referências à obra de OWEN Robert, CARLYLE T. e MILL J. S. em WILLIAMS Raymond, *Culture and society*, op. cit., pp. 24-27, pp. 51-52, p. 68 e p. 73, em que se fala nos efeitos psicológicos deformantes da obediência rotineira à máquina, das imposições práticas da "filosofia" do maquinismo, da deformação interna e intelectual do homem transformado em neo "hilota" para usar expressão de Ferguson.
- 38 GUSDORF Georges, *A agonia da nossa civilização*, São Paulo, Ed. Convívio, 1978, p. 20.
- 39 Alfred Weber em pequeno mas importante texto, *Sociologia de la historia y de la cultura*, tradução espanhola, Ed. Galatea, Nueva Vision, Buenos Aires, pp. 21-84 e 45-90, desenvolve o tema da unidade da história através do chamado "processo civilizatório" que distingue do "social" e do "cultural". Estes últimos seriam típicos de cada sociedade. O primeiro seria universal.
- 40 LASCH Christopher, *Culture of narcissism; American culture in the age of diminishing expectations*, W. W. Norton & Co., Nova York, 1978, especialmente pp. 31-51; ver também o estudo pioneiro de David Riesman, no qual desenvolve o conceito de personalidades "others directed", *The lonely crowd*, Doubleday Anchor Books, Nova York, 1953, especialmente sua própria síntese feita às pp. 258-259; ver também LOWEN Alexander, *Narcissism; Denial of the true self*, Collier Books, Nova York, 1985. Herbert Marcuse em seu retorno a Eros pretendeu combater essa tendência nos anos 60.
- 41 WEBER Max, *The protestant ethic and the spirit of capitalism*, Nova York, Charles Scribner's Sons, 1930, p. 182.
- 42 CASTORIADIS C., *Crossroads in the labyrinth*, MIT Press, Mass., 1984, p. 145.
- 43 Destaca-se como crítica ao "progresso", à pobreza em aumento a partir de uma demografia difícil de conter. O "progresso" escapou a muitos. Sobre o número de pessoas em condição de miséria absoluta ver os recentes dados do Banco Mundial. O World Development Report de 1990 usou um limite máximo de 370 dólares, com o índice de deflação que o situa no nível do poder de compra do dólar em 1985 para situar os limites da chamada "pobreza absoluta". Introdução ao primeiro capítulo do *Poverty Reduction Handbook*, 1992. Nessa categoria o Banco situa cerca de três bilhões de seres humanos, três vezes a população total ao tempo da juventude de Marx; ver *Social indicators of development - 1991/1991*, World Bank, The John Hopkins Univ. Press, 1992, p. 16. Se compararmos esses dados com os apresentados pela ONU na década de 50, citados na obra de LACOSTE Yves, *Geografia do subdesenvolvimento*, Ed. Difusora do Livro, São Paulo, trad. de 1966, p. 12, obra escrita há cerca de quarenta anos, vamos ver que a tendência se agravou. O outro lado da crítica ao progresso é o dano ecológico, uma ordem natural sob cerco constante e progressivo. Sobre os problemas de desequilíbrio ecológico a bibliografia é extensa e vasta, sendo suficiente consultar, para visão de síntese, o Relatório Gro Harlem Brundtland, publicado no Brasil pela Fundação Getúlio Vargas sob o título *Nosso futuro comum*, Rio de Janeiro, ed. da FGV, 1988.
- 44 Heidegger é pensador preocupado em reencontrar o que parece haver sido perdido pelo homem da modernidade: o conceito de Ser. É correta a observação de um de seus críticos ao apontar sua preocupação com o pensamento de Duns Scotus a quem dedicou sua tese de habilitação, escrita em 1916. Heidegger parecia

fascinado com a acesso à “verdade” tranquilizadora por parte do homem gótico do Ocidente, enquanto o filho da modernidade abjura essa rota. Como o logocentrismo provou ter base fluida, dividida em múltiplas visões epistemológicas, controversa, duvidosa, o homem entregue a si mesmo não consegue se encontrar. Ultrapassa as margens de seu rio, dissolve-se na planície, por onde se espalha e se perde em mil descaminhos. Heidegger segue Dilthey ao afirmar que nossa inteligência procedeu ao rompimento das certezas medievais, decretou o fim da ruminação sobre a essência metafísica do homem e partiu em busca de sua historicidade no tempo, quando o homem se cria e se recria em processo sempre inacabado. Ver sobre o tema as observações de MEHTA J. L., *The philosophy of Martin Heidegger*, Harper Torchbooks, Nova York, 1971, pp. 11-12 e pp. 16-17, principalmente p. 126.

45 Ver NISBET Robert, *The twilight of authority*, Oxford Univ. Press, Nova York, p. 9.

46 BLUMENBERG H., op. cit., p. 50.

47 A tese das duas racionalidades, a de meios e a de fins, surge com a obra de Max Weber. Weber percebe na “racionalização” da vida a essência da modernidade. É tese que apresenta na introdução de sua sociologia das religiões, mas atravessa toda sua obra dando-lhe unidade de sentido. O termo “racionalização” é usado com conotação própria. Nada tem a ver com o uso da razão prevista pelos iluministas. É na verdade seu universo dialético, como lucidamente nota WRONG Dennis em seu trabalho *Max Weber*, parte introdutória, Prentice Hall, Englewood Cliff, N. Jersey, 1970, p. 27. Karl Mannheim a rebatizou com o nome de “racionalidade funcional” para contrapor-lá à “racionalidade substancial”, tipo de exercício da razão crítica que se concentra na discussão quanto às inter-relações e objetivos de nossas ações, de acordo a certas premissas de valor. A racionalidade de meios ou “funcional”, ao contrário, caracteriza-se pela organização do raciocínio humano em torno de regras e procedimentos calculados de acordo a princípios lógico-científicos, racionalmente avaliados de acordo com seus méritos ou deméritos para o logro mais eficiente de objetivos dados e sobre o qual não há inflexão crítica. Trata-se do ponto focal e não discutido das ações sociais. O exemplo clássico quanto a sua irracionalidade básica é o dos campos de concentração nazistas, onde os fins de extermínio não são discutidos por serem dados de antemão como o objetivo a ser logrado. O resultado mais eficiente em termos de custo e de

tempo e o que concentra a preocupação dos administradores responsáveis e dos cientistas encarregados das pesquisas. Seu caráter “irracional” é patente. É a mesma lógica do acumulador de fortuna como fim em si mesmo. É básico para os avanços do industrialismo de massas como sistema de produção. Lowith é o primeiro crítico de Weber que sublinha esse ponto como a essência de sua obra. Analisa, com base nele, as diferenças entre Weber e Marx. A alienação moderna surge da universalização dessa racionalidade para Weber enquanto para Marx seu ponto focal está no fetichismo das mercadorias e nos desvios quanto ao valor do trabalho. Em consequência Marx a vê como superável pela revolução socialista, mudando as relações de produção enquanto Weber percebe na socialização o agigantamento dessa racionalidade pela burocratização radical que implanta. O trabalho de Karl Lowith é o *Max Weber and Karl Marx*, 2ª ed., Londres, George Allen & Unwin, 1983, originalmente publicado em 1932. A Escola de Frankfurt voltou a rebatizar o conceito weberiano, dando-lhe o nome de racionalidade “instrumental”. Não agrega muito a Mannheim. Nem altera em nada a proposta de Weber. O pessimismo weberiano é a resultante de sua análise do domínio dessa racionalidade que faz do homem um ser “mecanicamente petrificado”. Na modernidade o que predomina, e Weber cita seu admirado Goethe, seriam os “especialistas sem espírito, sensualistas sem coração”, nulidades que imaginam haver alcançado “nível de civilização jamais atingido antes”. WEBER, *The protestant ethic* op. cit., p. 182.

48 Sobre “racionalidade comunicativa” em Habermas ver o seu monumental *The theory of communicative action*, Beacon Press, Boston, 1987, especialmente o volume primeiro, mais importante para nosso propósito porque nele Habermas critica e complementa a proposta de Weber. As teses sobre o tema constituem a essência do pensamento de Habermas e podem ser vistas surgirem desde antes, em textos esparsos, que Thomas McCarthy analisa em seu *The critical theory of Jurgen Habermas*, 3ª ed., MIT Press, Cambridge Mass., 1978, 1985, pp. 272-357.

49 WEBER Max, *The protestant ethic*, op. cit., p. 181.

50 Ver o seu *Philosophical discourses*, op. cit., texto que Habermas dedica a crítica à “destruição da razão” realizada pela filosofia contemporânea desde Nietzsche. Habermas propõe-se a completar a tarefa do Iluminismo, dando acabamento definitivo ao ideal racional. Sobre a tese a “reocupação” ver especificamente p. 47, pp. 64-75 e pp. 89-90 na obra citada de Blumenberg, em-